Alejandro G. Vigo

Aristóteles

UNA INTRODUCCIÓN



COLECCIÓN IES

Aristóteles

Una Introducción

ALEJANDRO G. VIGO

i e s
instituto
de estudios
de la sociedad



Aristóteles

UNA INTRODUCCIÓN

Alejandro G. Vigo

2006

CIP - Instituto de Estudios de la Sociedad

Vigo, Alejandro G.
Aristóteles. Una introducción / Alejandro G. Vigo.
p. 288; cm. - (Colección IES)

Incluye notas bibliográficas.

1.- Aristóteles, 384-322 a. C. 2.- Filosofía Antigua. I.- t.

CDD 22
185 2007 RCA2

Director Colección IES
Francisco Javier Urbina

Inscripción en el Registro de Propiedad Intelectual: 161.245
ISBN: 978-956-8639-00-6
Primera Edición: 2007

Instituto de Estudios de la Sociedad, IES
Departamento de Investigación
Teléfonos (56 2) 321 7792 - (56 2) 321 7799
Nuestra Señora de los Ángeles 175
Las Condes, Santiago
Chile
www.ieschile.cl

Diseño Interior: Rioseco & Gaggero
Diseño de Portada: Elena Manríquez
Impresión: Andros Impresores

A mi esposa Cristina,
y a nuestros hijos Eugenio y Lorenzo

ÍNDICE

Agradecimientos		IX
Abreviaturas		XI
I.	Vida y obra	1
1.	Vida	1
2.	Obra	7
II.	Lógica, teoría de la ciencia y dialéctica	15
1.	Términos y enunciados	17
2.	Particularidad y universalidad. Inducción y deducción	33
3.	El silogismo y la demostración científica	43
4.	La dialéctica y la tópica	53
5.	La argumentación retórica	59
III.	Física y cosmología	65
1.	La física como teoría del movimiento natural	65
2.	Los principios y la causas	70
3.	Los cuatro elementos	78
4.	La cosmología	81
5.	La teoría del continuo. Infinito, espacio y tiempo	85
6.	La eternidad del movimiento y el motor inmóvil	89
IV.	Psicología	93
1.	El alma y el fenómeno de la vida	93

2. El alma y el conocimiento 99
3. El movimiento animal y la acción humana 110
4. Vida y muerte 115
5. Nota sobre la biología de Aristóteles 116

V. Metafísica 121
1. La ciencia de los primeros principios y causas 121
2. Los significados de ser 130
3. Ontología y teología 142
4. La sustancia 149
5. Acto y potencia 164
6. La sustancia divina 178

VI. Ética y política 185
1. La acción racional y la racionalidad práctica 185
2. La felicidad 190
3. La virtud 200
4. La prudencia y la verdad práctica 208
5. De la ética a la política 213
6. El carácter político del hombre y la génesis de la ciudad 216
7. Las formas de gobierno 223
8. La política y la felicidad 228

VII. Retórica y Poética 231
1. Retórica y persuasión 231
2. Discurso, afectividad y acción 235
3. Retórica y política, retórica y filosofía 239
4. La poética y la idea de una filosofía del obrar productivo 240
5. Imitación, acción y creación poética 244
6. La tragedia y su efecto catártico 247

VIII. Texto antológico: *Metafísica* I 1 251

Referencias bibliográficas 259

AGRADECIMIENTOS

La decisión original de escribir una introducción al pensamiento de Aristóteles remonta al año 2001, y surgió, estando yo en Chile, en conexión con una propuesta específica recibida desde el extranjero. Redacté en ese momento una primera versión del texto, en un tiempo muy breve y bajo la presión que creaban plazos de entrega cercanos e inmodificables. La idea básica era ofrecer una adecuada visión de conjunto, sin renunciar a la búsqueda de precisión y tratando de reflejar, en alguna medida, el nivel de sofisticación alcanzado por la investigación especializada. Por una serie de incomprensibles desarreglos posteriores, ajenos a mí mismo y vinculados con la gestión directiva del proyecto colectivo del cual el trabajo iba a formar parte, esa versión nunca fue publicada, al naufragar el proyecto entero para el cual estaba comprometida. Ello fue motivo de gran enojo, algo que, dado mi carácter impetuoso, me sucede con relativa facilidad, incluso sin tener razones tan valederas como en aquella ocasión. Sin embargo, cuando el enojo finalmente cedió y dio paso a una reflexión más resignada, pude reconocer que, en realidad, debía estar sinceramente agradecido de que, contra mi voluntad, las cosas hubieran resultado de ese modo. En efecto, poco después de entregar el texto ya me era claro que el escrito estaba aún bastante lejos de haber alcanzado el grado de madurez necesario como para ser publicado. La prisa, se sabe, no es la mejor aliada del trabajo intelectual.

Tras un largo período de incertidumbre respecto del destino final del texto, en 2005 surgieron, de modo impensado, nuevos bríos, y emprendí la tarea de llevar a cabo una versión renovada, que incorporara no sólo las muchas correcciones cuya necesidad se me había hecho evidente con el correr del tiempo, sino también una cantidad de ampliaciones y mejoras, algunas de las cuales me habían sido sugeridas por lectores de la primera versión. Para ello, tuve la fortuna de contar con el apoyo financiero de un proyecto del Fondo de Desarrollo de la Docencia (Fondedoc), concedido por la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). En lo esencial, la versión actual fue redactada en ese marco, y posteriormente sólo

he añadido correcciones y modificaciones menores. Quiero agradecer, pues, al Decano de la Facultad de Filosofía, Prof. Dr. Luis Flores Hernández, y a la Dirección Académica de Docencia de la Vicerrectoría Académica de la PUC por el generoso apoyo concedido.

Por múltiples observaciones y sugerencias, que me permitieron mejorar una cantidad de pasajes del texto, tanto en el contenido como la redacción, así como evitar errores y simplificaciones excesivas, agradezco a Marcelo D. Boeri, Graciela M. Chichi, Daniel Contreras, Teresa Marinovic, Héctor Zagal y también a mi esposa Cristina del Rosso. A la perspicacia de Paloma Baño debo un conjunto de atinadas sugerencias, que me permitieron mejorar unos cuantos pasajes.

Muy especialmente debo agradecer a Gabriela Rossi, que colaboró estrechamente conmigo en la ejecución del proyecto Fondedoc mencionado arriba, y que puso generosamente a su servicio no sólo su notable solvencia como especialista en el pensamiento de Aristóteles, sino también su robusto sentido práctico.

Huelga decir que, habiendo contado con tanta y tan valiosa ayuda, las imperfecciones y los errores que resten deben ponerse únicamente en mi propia cuenta.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento a Alejandro San Francisco y Francisco Javier Urbina por su generoso ofrecimiento de publicar el texto en la colección del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES) de Chile.

La dedicatoria del libro no necesita mayor explicación. Al ponerla, recordé que ya una vez, hace justamente 10 años, había dedicado un libro a dos de las tres personas mencionadas ahora. Pero desde aquellos días mi deuda para con ellas se ha incrementado tanto y en tantos aspectos, que no creo caer en la redundancia con una segunda dedicatoria. Por otra parte, para Lorenzo, que entonces aún no nos había sido regalado, es la primera.

A.G.V.

Pamplona, diciembre de 2006

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES CITADAS

APo	*Analytica Posteriora (Segundos Analíticos)*
APr	*Analytica Priora (Primeros Analíticos)*
Cat.	*Categorías*
DA	*De anima (Acerca del alma)*
DC	*De caelo (Acerca del cielo)*
DI	*De interpretatione (Acerca de la interpretación)*
EE	*Ética a Eudemo*
EN	*Ética a Nicómaco*
Fís.	*Física*
GA	*De generatione animalium (Acerca de la generación de los animales)*
GC	*De generatione et corruptione (Acerca de la generación y la corrupción)*
HA	*Historia Animalium (Investigación sobre los animales)*
IA	*De incessu animalium (Acerca de la marcha de los animales)*
Long.	*De longitudine et brevitate vitae (Acerca de la longitud y la brevedad de la vida)*
MA	*De motu animalium (Acerca del movimiento de los animales)*
Mem.	*De memoria (Acerca de la memoria)*
Met.	*Metafísica*
Meteor.	*Meteorológicas*
MM	*Magna moralia (Gran ética)*
PA	*De partibus animalium (Acerca de las partes de los animales)*
Phil.	*De Philosophia (Acerca de la filosofía)*
PN	*Parva Naturalia (Breves tratados de Historia Natural)*
Poét.	*Poética*
Pol.	*Política*
Protr.	*Protréptico*
Resp.	*De respiratione (Acerca de la respiración)*
Ret.	*Retórica*
RS	*Refutaciones sofísticas*
Sens.	*De sensu et sensato (Acerca del sentido y lo sensible)*
Somn.	*De somno et vigilia (Acerca de sueño y la vigilia)*
Tóp.	*Tópicos*
Vit.	*De vita et morte (Acerca de la vida y la muerte)*
fr.	fragmento

I
VIDA Y OBRA

1. Vida

Las principales fuentes para la biografía de Aristóteles son: la biografía de Diógenes Laercio (siglo II-III d. C.), que nos conservó también el testamento de Aristóteles, considerado unánimemente auténtico (cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* V 1-16); la llamada *Vita Menagiana*, por haber sido publicada en 1663 por Gilles Ménage, la cual procede del biógrafo Hesiquio (siglo V-VI d. C.) y remonta a la misma fuente original que la de Diógenes, esto es, una biografía perdida del siglo III a. C.; y, por último, tres biografías del siglo V, dos escritas en griego, la *Vita Marciana* y la *Vita Vulgata*, y una en latín, la *Vita Latina*, que es traducción de un original griego. Estas últimas tres tienen una misma fuente común, que se ha perdido: la biografía escrita por un tal Ptolomeo, llamado por los árabes "el desconocido" o "el extranjero" (*el-Garib*), quien parece corresponder con la figura de un neoplatónico del siglo IV d. C.[1] Sobre esta base, es posible reconstruir la vida de Aristóteles, al menos en sus estaciones más importantes, de un modo suficientemente seguro.

Aristóteles nació en el año 384/3 a. C. en Estagira, una ciudad libre de Macedonia, al este de la Península Calcídica, que había sido colonizada por griegos de lengua jónica mucho tiempo antes. Su familia era de origen griego. Nicómaco, su padre, fue un médico de gran reputación, allegado a la corte macedónica y amigo personal del rey Amintas III, padre de Filipo II, el impulsor de la hegemonía macedónica y padre de Alejandro Magno. Nicómaco habría escrito varios libros sobre medicina y también un tratado de física. La madre de Aristóteles, Festis, procedía de Calcis, en la isla de Eubea, ciudad donde poseía una finca en la que Aristóteles fue a refugiarse poco antes de morir. También Festis había nacido en el seno de una familia de médicos. Bajo el reinado de Arquelao, muerto quince años antes del nacimiento de Aristóteles, la corte macedonia se había trasladado a Pela. Allí tiene

1 Véase Berti (1997b) p. 59.

que haber residido Nicómaco con su familia, si es cierto que estuvo en estrecho contacto con Amintas y su corte.

Todo indica que la educación de Aristóteles fue excelente, como correspondía al hijo de un médico de la corte real. Parece ser, sin embargo, que Nicómaco murió cuando Aristóteles era aún muy pequeño, ya que el niño fue entregado a la tutela de un tal Próxeno, natural de Atarneo, una ciudad griega del Asia Menor, donde Aristóteles habría vivido algún tiempo. Fue Próxeno justamente quien, a la edad de diecisiete años, lo envió a Atenas, a fin de que completara su educación. Hay quien piensa que Aristóteles habría ingresado en primera instancia a la escuela de Isócrates, lo que explicaría el carácter de sus primeros escritos sobre retórica y también algunos rasgos básicos de su posterior enfoque general de dicha disciplina.[2] La opinión mayoritaria considera, sin embargo, que su destino inmediato fue la Academia de Platón, a la cual habría ingresado en el año 367/6 a. C. En ese momento Platón se encontraba realizando su segundo viaje a Sicilia, de donde regresó casi tres años después, y el joven aspirante fue recibido, al parecer, por Eudoxo, un brillante discípulo de Platón. Su personalidad debió de impactar fuertemente a Aristóteles, a juzgar por el vivo recuerdo que mantuvo de ella hasta la vejez (cf. *EN* X 2, 1172b9-18). Aristóteles permaneció en la Academia nada menos que veinte años, hasta la muerte de Platón, en 347/6 a. C. Su estadía en la Academia coincide, pues, con el período de mayor esplendor de la escuela y con la madurez filosófica de su fundador. La atmósfera de intenso debate crítico y amplio cultivo de la ciencia que respiró por tantos años en el círculo platónico contribuyó decisivamente, sin duda, a la consolidación de su propia personalidad intelectual. En particular, la influencia del propio Platón fue decisiva para la carrera filosófica de Aristóteles, y no sólo en los comienzos, sino hasta el final. Desde el Renacimiento, sobre todo, se ha visto habitualmente a Aristóteles como el más radical opositor de Platón. Pero, a pesar de los muchos aspectos de distancia crítica, resulta mucho más justo, según lo indica ya Diógenes Laercio (V 1), verlo como su más genuino discípulo.[3] A esta época de permanencia en la Academia remontan las primeras obras de Aristóteles, unas cuantas de ellas compuestas en forma de diálogo, siguiendo el modelo platónico.

---

2 Cf. Chroust (1973) p. 102 s.

3 Reale (1985) p. 15.

El abandono de la Academia, a la muerte de su maestro, parece conectado con el rechazo a la concepción matematizante de la filosofía defendida por Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor al frente de la escuela. Aristóteles partió entonces hacia el Asia Menor. La noticia trasmitida por algunas fuentes según la cual lo habría hecho acompañado de Jenócrates, otro importante discípulo de Platón, ha sido puesta fuertemente en duda en los últimos tiempos.[4] Sea como fuere, se inicia así el período de los "años de viaje" (*Wanderjahre*), según lo denominó el gran aristotelista W. Jaeger, el cual cubrió doce años, hasta el regreso a Atenas en 335/4 a. C. Primeramente Aristóteles se dirigió a Atarneo, la ciudad de su tutor, donde entró en relación con el tirano Hermias, un aliado del rey Filipo II, que contaba a dos ex-académicos entre sus colaboradores: Erasto y Corisco. En agradecimiento por sus servicios, Hermias entregó a ambos la ciudad de Aso, a la cual se trasladaron junto con Aristóteles. Aristóteles impartió allí lecciones, de las que Corisco debía de ser un ferviente seguidor, como lo muestra el hecho de que su nombre es empleado como ejemplo en varios pasajes de diferentes escritos, algunos de los cuales pueden muy bien haber sido utilizados como base para la enseñanza allí impartida (véase, p. ej., *Fís.* IV 11, 219b21; V 3, 227b32; *APo* I 24, 85a24; etc.). Entre los oyentes de las lecciones de Aso parece haberse contado también Teofrasto, que llegó a ser el discípulo más importante de Aristóteles y su sucesor en la escuela fundada posteriormente.

Tras una permanencia de tres años en Aso, Aristóteles se trasladó en 345/4 a. C. a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde permaneció hasta 343/2 a. C., cuando el rey Filipo II de Macedonia lo llamó a la sede real de Mieza, cerca de Pela, para que oficiara como preceptor de su hijo Alejandro, que tenía entonces 13 años. Hay quien ve en esta convocatoria un probable resultado de la influencia ejercida sobre el rey Filipo por Hermias, con quien Aristóteles mantenía excelentes relaciones, como lo muestra el hecho de que, tras su muerte a manos de los persas, no sólo dedicó un poema a su memoria, sino que, además, tomó por esposa a una mujer llamada Pitias, hermana o bien sobrina de Hermias, la cual, al parecer, le dio a Aristóteles una hija, que recibió el mismo nombre que su madre. Sobre la relación de Aristóteles con Alejandro mucho se ha fantaseado ya desde la Antigüedad. Y en la investigación contemporánea hay quien ha visto la existencia misma de una

4 Berti (1997a) p. 7.

relación como una probable invención de fuentes tardías.[5] Lo cierto es que poco puede saberse en detalle, más allá de que las evidencias sugieren que la relación habría sido, al comienzo, muy estrecha y, posteriormente, muy buena, al menos, durante bastante tiempo. Aristóteles, que en sus obras conservadas indudablemente auténticas nunca menciona a su excepcional discípulo, habría compuesto, según fuentes antiguas, un tratado ahora perdido, titulado *Alejandro o Acerca de las colonias*, y le habría dedicado también un escrito *Acerca del reino*, que tampoco se conserva. En cambio, el breve escrito titulado *Retórica a Alejandro*, conservado en el *corpus* y supuestamente dedicado al joven monarca, es considerado apócrifo y atribuido habitualmente al sofista Anaxímenes de Lámpsaco. Igualmente apócrifo es, según la opinión mayoritaria, el tratado *Acerca del mundo*, conservado en el *corpus*, el cual lleva también la leyenda "*a Alejandro*" como complemento del título.

La tarea a cargo de la instrucción del joven concluyó en el año 340 a. C. cuando Alejandro se asoció como regente al trono de su padre Filipo. Todo parece indicar que Aristóteles se dirigió ese mismo año a Estagira, su ciudad natal, que Filipo destruyó primero en 349 a. C., en la guerra de Olinto, en la cual derrotó a los atenienses, y reconstruyó después, aparentemente en reconocimiento al propio Aristóteles, que así se lo habría solicitado. Por esta época Aristóteles perdió a su esposa y más tarde se unió a una mujer llamada Herpilis, que había sido antes su sirviente. De ella tuvo su hijo varón, al que dio el nombre del abuelo: Nicómaco. La vuelta a Atenas se produjo recién en 335/4 a. C., cuando, tras la destrucción de Tebas en 335, los macedonios lograron quebrar definitivamente la resistencia griega. Para ese entonces Aristóteles tenía ya cincuenta años, y Jenócrates, su antiguo compañero de estudios, ocupaba, desde hacía tres o cuatro años, la dirección de la Academia, como sucesor de Espeusipo. Aunque las fuentes antiguas antes mencionadas pretenden la existencia de una estrecha relación entre ambos filósofos, lo cierto es que Aristóteles no se reincorporó a la Academia. Por el contrario, dio inicio a su propia escuela, el Liceo, así llamada por funcionar, al parecer, en un gimnasio público consagrado a Apolo Licio. La edificación comprendía un paseo o jardín, muy apto para desarrollar discusiones y exposiciones andando, una costumbre que parece haber sido de la preferencia de Aristóteles. De ahí que la escuela fuera conocida también bajo el nombre de Peripato, pues *perípatos* sig-

5 Cf. Chroust (1973) p. 125-132.

nifica en griego tanto como "paseo". Los miembros de la escuela fueron llamados muy pronto los "peripatéticos". La actividad de Aristóteles en la escuela se desarrolló durante unos doce años, en compañía de sus discípulos y colaboradores más importantes, que la frecuentaban habitualmente.

El Liceo aristotélico no puede considerarse, en su origen, una fundación institucional del tipo de la Academia, en la que Aristóteles había pasado 20 años de su vida, ya que todo indica que no fue el propio Aristóteles, que era un extranjero en Atenas y carecía de derechos plenos como para ser propietario de terrenos, quien logró dar al Liceo un carácter institucional formal, sino, más bien, Teofrasto, su más destacado discípulo y su sucesor a la cabeza de la escuela. Fue en estas condiciones relativamente precarias como Aristóteles comenzó su actividad de enseñanza pública independiente en Atenas. Es muy probable que, de todos modos, la actividad en el Liceo haya tenido desde el comienzo una cierta organización básica, dentro de la cual Aristóteles fue considerado como el primer director de la escuela, cuya sucesión, como se dijo, asumió más tarde Teofrasto (cf. Diógenes Laercio V 2, 36). En tal sentido, Aristóteles pasaba entre sus discípulos como el verdadero fundador de la escuela, aunque ésta obtuvo su estatuto formal recién después de su muerte, aparentemente a partir del 322/1 a. C., más precisamente, a partir de 317/316 a. C., cuando Demetrio de Falerón, que parece haber sido amigo y seguidor de Aristóteles, concedió a Teofrasto, extranjero como Aristóteles, un permiso especial para adquirir un terreno en las cercanías del santuario o bien incluso dentro del predio ocupado por el santuario de Apolo, el cual era lo suficientemente grande como para poder dar cabida a paradas militares (cf. Jenofonte, *Helénicas* I 1, 33). A partir de ese momento, la escuela adquirió una organización jurídica comparable a la de la Academia: quien ocupaba la posición de escolarca –en primer lugar, el propio Teofrasto– era el propietario jurídico de la escuela, y podía disponer libremente de las propiedades materiales, los libros, etc.

La característica más distintiva de la escuela, por contraste con las otras escuelas de la época postplatónica, debe verse, probablemente, en su marcada tendencia a una concepción abierta y enciclopédica de la investigación científica, que privilegió fuertemente el cultivo específico de las diferentes áreas del conocimiento, por sobre la conservación de un determinado núcleo doctrinal-sistemático. En cierta forma, dicho espíritu fue una continuación natural de tendencias presentes ya en el pensamiento del propio Aristóteles, cuyo estilo filosófico e intelectual se caracterizó más por el desarrollo de instrumentos conceptuales específicos, que hicieran jus-

ticia al ámbito fenoménico particular abordado en cada caso, y por el acopio de conocimiento pormenorizado, que por el intento de subsumir la diversidad de dichos conocimientos bajo grandes construcciones sistemáticas que respondieran a pretensiones omniabarcantes. Pero, sin duda, también fue decisiva en esto la influencia de Teofrasto, quien se caracterizó por su reticencia frente a la especulación y su orientación marcadamente empirista. En todo caso, durante la primera generación de los seguidores de Aristóteles, con Teofrasto y Eudemo a la cabeza, la escuela logró mantener en buena medida la amplitud característica de la enseñanza y la investigación del maestro, y llevó a cabo un importante acopio de conocimiento y material en diferentes áreas, en particular, en el ámbito del estudio de la naturaleza.

En 323 a. C. se produjo la temprana muerte de Alejandro. Para entonces Aristóteles había desarrollado ya su filosofía política, que, como se suele recordar en este contexto, contiene aspectos claramente contrarios a los intereses macedónicos. En efecto, Aristóteles considera a la Ciudad-Estado o *pólis* como la forma más perfecta de organización social y política, mientras que califica a los reinos que abarcan una nación entera –tales como eran Macedonia, Persia y el imperio de Alejandro– como una forma primitiva de organización, más propia de bárbaros que de griegos (cf. *Pol.* I 2, 1252b19-27).[6] A ello se agrega el hecho probable de que Aristóteles se hallaba, desde bastante tiempo atrás, distanciado de Alejandro, que en el año 327 había mandado a matar a Calístenes, un pariente cercano de Aristóteles (¿su sobrino nieto?), acusándolo de conspiración, por haberse negado al gesto ritual de la genuflexión. Todo esto no bastó, sin embargo, para asegurar la posición de Aristóteles en Atenas, donde los resentimientos anti-macedonios podían expresarse ahora libremente. Esos resentimientos tienen que haber sido tanto mayores en el caso de un intelectual de gran reputación, que no sólo había mantenido estrechísimos lazos con la corte de Filipo y un aliado suyo tan cercano como Hermias, sino que incluso había participado en la educación del monarca prematuramente muerto. Justamente la vieja relación con Hermias proporcionó la excusa que buscaban quienes querían tomarse una revancha en la figura de un macedonio famoso. Alegando que en el poema dedicado a la memoria de Hermias –que es, en realidad, un *Himno a la virtud*, cuyo texto se conserva (Diógenes Laercio V 7)– la figura de éste era ensalzada más allá de lo que convenía a un mortal y asimilada así injustamente a la de una divinidad, se inició con-

6 Véase Berti (1997a) p. 9.

tra Aristóteles un proceso por impiedad (*asébeia*), tal como se había hecho con Sócrates más de setenta años antes.

A diferencia de Sócrates, un ateniense cuya fama era la de haber salido muy rara vez fuera de los muros de su ciudad, el extranjero Aristóteles abandonó entonces Atenas de modo definitivo. Y, si hay que dar crédito a lo que informa alguna fuente, habría incluso justificado esa decisión diciendo que no permitiría que los atenienses cometieran un segundo crimen contra la filosofía (cf. Eliano, *Varia historia* III 36), en directa referencia al caso de Sócrates. Aristóteles se retiró entonces a la que había sido la antigua casa de su madre en la isla de Eubea. Aproximadamente un año después, en 322/1 a. C., el filósofo muere, al parecer, de una enfermedad intestinal o gástrica, a los 62 años. En su testamento (cf. Diógenes Laercio V 12-16) designó como su heredero a Nicanor, hijo de su antiguo tutor Próxeno, a quien probablemente había adoptado. Encargó el cuidado de sus dos hijos a Teofrasto, su discípulo y sucesor al mando del Liceo, con el expreso pedido de dar a la hija Pitias en matrimonio a Nicanor, cuando ésta alcanzara la edad adecuada, o bien tomarla él mismo como esposa, si Nicanor se viese impedido. Entre otras cosas, ordenó, además, la liberación de sus esclavos, y mandó erigir en Estagira sendas estatuas para Zeus y Atenea.

2. Obra

El catálogo de las obras de Aristóteles conservado por Diógenes Laercio (V 21- 27) contiene 146 títulos, y no incluye dos obras extensas y tan importantes como la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*. Diógenes estima la cifra total de las líneas escritas por Aristóteles en 445.270, cifra que, sin incluir las dos obras mencionadas, correspondería a un total aproximado de 45 volúmenes de unas 300 páginas cada uno, un total del cual se conserva, a lo sumo, una cuarta parte.[7] Contamos con tres catálogos antiguos –conservados, respectivamente, por Diógenes Laercio, Hesiquio y el filósofo Ptolomeo– que presentan una lista de los títulos de las obras de Aristóteles.[8] Esto permite hacerse una idea de la naturaleza y, a veces, de la temática de parte de las obras que no han sido conservadas.

---

7 Cf. Höffe (1996) p. 22. Barnes calcula, por su parte, aproximadamente la mitad de dicho total, unas 6.000 páginas. Véase Barnes (1995) p. 9.

8 Véase Rose (1886) p. 3-22.

Las obras de Aristóteles suelen dividirse en tres grupos. El primero comprende los escritos llamados "exotéricos" (*exo* = "afuera") o también "encíclicos" (*enkyklíos* = "que está en circulación", "accesible al público en general"), por estar destinados a la difusión del pensamiento filosófico hacia el exterior del círculo especializado de la escuela. Se trata de escritos cuya forma literaria está en consonancia con dicha finalidad y resulta, por lo mismo, más cuidada que la de los tratados de naturaleza técnica. Lamentablemente, casi la totalidad de estos escritos se perdió ya en la Antigüedad tardía. Hoy se conservan tan sólo fragmentos, que en algunos casos han permitido una reconstrucción parcial de la correspondiente obra. A este grupo pertenecen el *Protréptico*, un escrito de exhortación a la filosofía que ha podido ser reconstruido parcialmente, y una serie de diálogos que por su estilo y, a veces, incluso por su temática siguen el modelo platónico, tales como, por ejemplo: *Grilo o Acerca de la retórica, Simposio, Sofista, Eudemo o Acerca del alma, Erótico, Político, Acerca de los poetas, Acerca de la filosofía, Acerca de la justicia.*

El segundo grupo corresponde a recopilaciones de material de investigación de diferente tipo y amplitud: opiniones de filósofos precedentes; materiales para el estudio de la naturaleza, especialmente de zoología; dichos y refranes; etc. A este grupo pertenece el escrito titulado *Constitución de los atenienses*, que formaba parte de una colección de 158 constituciones realizada por Aristóteles junto con colaboradores de la escuela.

Por último, el tercer grupo de escritos comprende los tratados de tipo técnico (*pragmatéiai*), también llamados escritos "esotéricos" (*eso* = "adentro"), por estar destinados al uso en el círculo especializado de la escuela. A este grupo pertenecen las obras conservadas, que en su gran mayoría son compilaciones de materiales empleados como base para la actividad docente. Esto se refleja en la textura de los escritos, que, probablemente con la sola excepción del caso de la *Historia de los animales*, no son tanto textos para ser leídos cuanto, más bien, apuntes para apoyar la exposición oral del propio autor. Esta circunstancia explica algunas de las características más salientes de los textos aristotélicos, que tanto contribuyen a dificultar su comprensión, como, por ejemplo, su carácter marcadamente sintético, a menudo casi telegráfico y muy frecuentemente elíptico.

Los escritos técnicos conservados, que configuran la parte sustancial de lo que hoy se conoce como el *corpus* aristotélico, hacen un total de 47, entre los cuales se cuentan, sin embargo, algunos considerados actualmente como inauténticos y otros de autoría dudosa. Dentro del conjunto del *corpus* los escritos están dis-

puestos en una secuencia que responde a criterios de organización sistemáticos y, a la vez, didácticos. Todo indica que dicha organización remonta no al propio Aristóteles, sino a los primeros editores de sus obras. Más concretamente, todo parece indicar que el primer organizador y editor de los escritos fue Andrónico de Rodas (s. I a. C.), un filósofo y erudito radicado en Roma, que, según una noticia que remonta al geógrafo Estrabón (cf. *Geografía* XIII 1, 54), habría quedado a cargo de los escritos, después de que Sila los hiciera trasladar a Roma, tras la ocupación de Atenas por los romanos en el 84 a. C.[9] No puede descartarse de plano, sin embargo, que los criterios que presiden la ordenación de los escritos remonten, al menos parcialmente, a los discípulos directos de Aristóteles en el Peripato. No contamos, lamentablemente, con criterios suficientemente seguros que permitan un ordenamiento cronológico detallado de los escritos conservados en el *corpus*. El carácter mismo de los escritos, que en su mayoría tienen la forma de apuntes y papeles de trabajo, dificulta enormemente el establecimiento de dichos criterios. Sin embargo, desde los trabajos pioneros de W. Jaeger,[10] y más allá de los muchos puntos de detalle sujetos a controversia, la investigación especializada ha logrado establecer, cuando menos, algunos hechos específicos concernientes a la datación absoluta de ciertos escritos como así también ciertos lineamientos generales concernientes a la distribución relativa de parte de las obras fundamentales, correlacionando tentativamente la fecha de su composición con las etapas más importantes de la vida del autor.[11] En todo caso, y sin negar la presencia de una evolución claramente observable en muchos aspectos del pensamiento de Aristóteles, las consideraciones de tipo cronológico no proveen, contra lo que el propio Jaeger pretendió establecer, una clave decisiva para la correcta interpretación filosófica de los escritos aristotélicos.

El primer grupo de escritos contenidos en el *corpus* comprende los tratados de lógica y lleva el título general de *Organon*, debido, según piensan algunos, a miembros de la escuela peripatética que estaban familiarizados con la filosofía estoica (¿Alejandro de Afrodisia?) o bien, como piensan otros, al propio Andrónico de Rodas. En todo caso, dicho título genérico refleja la convicción –seguramente tardía y derivada de un debate que podría remontar al estoico Posidonio (s. II a.C.)–

9 Para la historia de la conservación y el traslado de los escritos aristotélicos a Roma, véase el buen resumen en Düring (1990) p. 70-80.

10 Véase Jaeger (1923).

11 Para una síntesis, véase Düring (1990) p. 81-93.

según la cual Aristóteles habría concebido a la lógica como una herramienta o un instrumento del saber científico-filosófico, más bien que como una parte sustancial de éste. Por cierto, es altamente discutible y probablemente incorrecto que el propio Aristóteles haya asumido una concepción puramente instrumentalista de la lógica. Sea como fuere, las obras contenidas en el *Organon* son: *Categorías*, tratado cuya autenticidad ha sido puesta en duda en tiempos modernos, *Acerca de la interpretación*, *Primeros Analíticos* (2 libros), *Segundos Analíticos* (2 libros), *Tópicos* (8 libros) y *Refutaciones Sofísticas*, escrito que puede considerarse una suerte de apéndice o libro adicional de *Tópicos*.

Sigue a continuación el grupo de los escritos de filosofía de la naturaleza, cuya secuencia es: *Física* (8 libros), *Acerca del cielo* (4 libros), *Acerca de la generación y la corrupción* (2 libros), *Meteorológicas* (4 libros, de los cuales el cuarto es considerado mayoritariamente como apócrifo) y *Acerca del mundo*, un breve tratado que es tenido actualmente de modo casi unánime por inauténtico y que debe ser datado probablemente en el s. I. a. C., pues muestra signos de la influencia del filósofo estoico Posidonio de Apamea. A los escritos de filosofía natural siguen, sin solución de continuidad desde el punto de vista sistemático, los escritos que abordan aspectos de la psico-biología, en el sentido que apunta a los fenómenos psicofísicos característicos de los seres vivos, y de la zoología. Entre los primeros se cuentan *Acerca del alma* (3 libros) y la colección conocida como *Breves Tratados de Historia Natural* (*Parva Naturalia*), que comprende los siguientes escritos: *Acerca del sentido y lo sensible*, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, *Acerca del sueño*, *Acerca de las visiones de los sueños*, *Acerca de la adivinación a través del sueño*, *Acerca de la longitud y la brevedad de la vida*, *Acerca de la vida y la muerte*, y *Acerca de la respiración*. El breve tratado *Acerca del soplo vital* (*De spiritu*), que sigue inmediatamente en el *corpus*, es considerado apócrifo y data probablemente de mediados del s. III a. C. Por su parte, las obras zoológicas son: *Acerca de las partes de los animales* (4 libros), *Acerca del movimiento de los animales*, *Acerca de la marcha de los animales* y *Acerca de la generación de los animales* (5 libros).

A continuación se encuentra una serie de obras consideradas inauténticas que tratan de diferentes problemas diversos vinculados con la filosofía natural, a saber: *Acerca de los colores*, *Acerca de las cosas audibles*, *Fisionomía*, *Acerca de las plantas*, *Acerca de las cosas sorprendentes que se oye decir*, *Mecánica*, *Problemas físicos*, *Acerca de las líneas indivisibles*, *Acerca de la situación y nombre de los vientos* y *Acerca de Meliso, Jenófanes y Gorgias*.

Sigue a estos escritos el importantísimo conjunto de tratados conocido bajo el nombre de *Metafísica*, en 14 libros, algunos de los cuales no están libres de sospecha respecto de su autoría. Tal es el caso del libro II, conocido como *Alpha minor*, un texto muy breve y de dudosa autenticidad, cuya autoría es puesta en duda ya en diversas fuentes antiguas y atribuida muchas veces –aunque sobre la base de evidencias escasas y discutibles– a Pasicles de Rodas, sobrino del filósofo peripatético Eudemo.[12] Por su parte, el libro XI, el libro *Kappa* según la denominación griega, de cuya autoría también se duda, es un *collage* de pasajes tomados de los libros II, IV y VI y también de la *Física*. Según una tradición muy difundida desde la Antigüedad, el título *Metafísica* procedería de Andrónico y reflejaría su desconcierto frente al contenido de los tratados agrupados en el libro, a los que, a falta de mejor nombre, habría designado simplemente como *tà metá tà physiká*, que equivale a "las cosas –es decir aquí: los escritos– que vienen después de las cosas físicas". El título que daría posteriormente el nombre a una de las disciplinas filosóficas fundamentales tendría, según esto, un origen meramente bibliotecológico. Sin embargo, esta versión del origen del nombre del tratado ha sido puesta fuertemente en duda en el siglo XX, pues si bien Aristóteles no emplea jamás el término "metafísica" en sus escritos, hay buenas razones para creer que éste puede haber surgido en el círculo de la escuela, en tiempos algo posteriores a su fundador, y que tendría, por tanto, relación con el contenido de los tratados, y no con su mera ubicación en el conjunto del *corpus*.[13]

El siguiente grupo de escritos contiene los tratados dedicados a la filosofía práctica, un conjunto considerablemente extenso, por cierto, que contiene obras de gran importancia. Hay tres obras dedicadas a la ética: *Ética a Nicómaco* (10 libros), *Gran Ética* (2 libros), así llamada por estar escrita en rollos más grandes y no por ser de mayor extensión, la cual es considerada mayoritariamente como inauténtica, y *Ética a Eudemo* (5 libros, aumentados a 8 por medio del agregado de tres libros comunes con la *Ética a Nicómaco*). Junto a estas tres obras está agrupado también un breve tratado *Acerca de las virtudes y los vicios*, que es considerado habitualmente como inauténtico. En este mismo grupo se incluyen las obras dedicadas a la política y la economía. Entre ellas, la más importante es el escrito titulado *Política*

12 Véase Vuillemin-Diem (1983).

13 Véase Reiner (1954); Reiner (1956). Para una discusión del alcance del título dado a estos escritos, véase Aubenque (1962) p. 28 ss.

(8 libros), que, al menos en las versiones que se han conservado, constituye, tanto desde el punto temático como literario, la continuación de la *Ética a Nicómaco*. Sigue, por último, la obra titulada *Económica* (3 libros, de los cuales el último está conservado sólo en versión latina). Esta última obra es considerada apócrifa.

Un último grupo de escritos está conformado por obras que tratan diversos temas del ámbito propio de la filosofía de la actividad técnica o productiva. Aquí se incluyen el tratado titulado *Retórica* (3 libros), obra que en importantes aspectos guarda conexión con la temática de los escritos principales del *Organon* y, por otro lado, también con los tratados de ética. A ella se añaden el escrito apócrifo titulado *Retórica a Alejandro*, y finalmente el tratado *Poética* (2 libros, de los cuales sólo se conserva el primero).

A estos escritos se añadió en tiempos modernos el tratado *Constitución de los atenienses*, cuyo texto fue recobrado en 1890 gracias al hallazgo por F. G. Kenyon de una versión escrita en papiros egipcios conservados en el Museo Británico.

La primera edición (*editio princeps*) del *corpus* como conjunto es la realizada por Aldo Manucio en Venecia entre 1495 y 1498, que, por supuesto, no reúne aún las condiciones de una edición crítica en el sentido actual. La primera edición crítica del *corpus* fue realizada en 1831 por I. Bekker para la Academia de Ciencias de Berlín y luego completada con volúmenes adicionales. Aunque la mayoría de los textos contenidos en ella han sido superados desde el punto de vista crítico y reemplazados en el uso por ediciones realizadas posteriormente, la paginación de la edición de Bekker es la que se sigue empleando como base para el método estandarizado de citación de las obras de Aristóteles. Esta edición consta, en total, de cinco volúmenes. Los dos primeros, editados por el propio Bekker, contienen las obras conservadas de Aristóteles. El tercer volumen, editado originalmente por V. Rose en 1870 y reeditado en 1987 en una versión completamente nueva por O. Gigon, contiene la colección de los fragmentos de las obras perdidas. El cuarto volumen, editado en 1836 por C. A. Brandis, contiene los escolios, es decir, los comentarios marginales realizados por lectores antiguos de los escritos aristotélicos. Por último, el quinto volumen, aparecido por primera vez en 1870, contiene el llamado *Index Aristotelicus*, un léxico que contiene los términos más importantes del lenguaje aristotélico y distingue sus diferentes usos y significados. Este léxico, que constituye hasta el presente un instrumento de trabajo imprescindible para el estudio especializado de Aristóteles, es obra del gran filólogo y aristotelista alemán H. Bonitz.

Según se ha dicho, para el citado de las obras de Aristóteles se emplea como base la paginación de la edición de Bekker. Esta edición presenta el texto aristotélico dispuesto en dos columnas –convencionalmente designadas por medio de las letras "a" y "b", respectivamente–, cada una de las cuales tiene hasta un máximo de 44 líneas. Para citar un pasaje de una obra de Aristóteles se procede, pues, del siguiente modo. Se indica primero el título de la obra y a continuación, si se desea, el libro, en números romanos, y el capítulo correspondiente, en números arábigos; luego, eventualmente tras una coma, se indica el número correspondiente a la página de la edición de Bekker, seguido de la indicación de la letra correspondiente a la columna, y, de ser necesario, el número de las líneas que comprende el pasaje. Así, la cita completa de un pasaje podría ser, por ejemplo: *Física* I 7, 190a13-17. De un modo más económico puede citarse el mismo pasaje como sigue: *Fís.* 190a13-17.

Puesto que éste es el único modo universalmente aceptado para el citado de las obras de Aristóteles, se recomienda a quien esté interesado en un estudio serio de este autor no adquirir ni emplear ediciones y traducciones que no consignen la paginación correspondiente a la edición de Bekker. Las buenas ediciones suelen indicar la numeración correspondiente en los márgenes externos de las páginas. Si bien la sola presencia de la indicación de la paginación de Bekker no garantiza, desde luego, la calidad científica de una edición o traducción, también es cierto que sólo ella posibilita su citabilidad y la confrontación con otras ediciones o traducciones diferentes. Por ello, la presencia o ausencia de la indicación de la paginación de Bekker puede considerarse una condición previa e imprescindible, a la hora de evaluar la posibilidad de adquirir o emplear una determinada edición o traducción de un escrito de Aristóteles.

II
LÓGICA, TEORÍA DE LA CIENCIA Y DIALÉCTICA

Aristóteles no emplea la expresión 'lógica' (*logiké*) en el sentido que tiene usualmente en la actualidad. Bajo 'lógica' se entiende habitualmente una teoría general de la deducción o de la inferencia, es decir, una teoría que tematiza aquellos principios que gobiernan las inferencias que pueden considerarse válidas.[14] Por cierto, Aristóteles emplea el adjetivo *logikós/logiké/logikón* así como el adverbio *logikôs*, derivado de él, en muchos contextos de su obra, pero lo hace con un significado mucho más amplio y variable. En algunos empleos específicos el término designa cierto tipo de argumentación general, de carácter puramente formal-conceptual o bien dialéctico, por oposición a los argumentos específicos de carácter físico y empírico.[15] Pero ni siquiera en estos contextos el significado del término se aproxima demasiado a su empleo actual en sentido técnico. Más aún, cuando se aplica a términos como 'demostración' o 'silogismo', el adjetivo *logikós* no enfatiza el carácter 'lógico' en el sentido actual, sino más bien el carácter 'formal' o 'dialéctico' de dichos modos de demostración o razonamiento, en la medida en que se mueven en un plano de consideración general, alejado de los principios específicos concernientes a la materia en cuestión (véase p. ej. *Fís.* VIII 8, 264a7-8; *GC* I 2, 316a10-11; *GA* II 8, 747b27-30; etc.).

Como se vio (véase arriba I.2), los escritos que, de diferentes modos, parecerían dedicados a lo que hoy se llama lógica fueron clasificados, dentro del *corpus* aristotélico, bajo el título general de *Organon*. Este título apuntaría a una concepción instrumentalista de la disciplina, que no la considera como una parte sustantiva del conocimiento científico ni tampoco como una ciencia particular junto a las demás ciencias dedicadas al estudio de diferentes sectores de la realidad, sino más bien como una herramienta o un instrumento al servicio del conocimiento científico en general. Esta caracterización instrumentalista, elaborada, como

---

14 Véase Kneale-Kneale (1972) p. 1. Para algunas de las principales peculiaridades de la concepción aristotélica de la lógica frente a las concepciones formalistas modernas, véase las instructivas explicaciones en Correia (2003) p. 9-27.

15 Para la oposición entre *logikôs* y *physikôs* aquí aludida, véase Le Blond (1939) p. 203-209.

se dijo, en tiempos posteriores a Aristóteles mismo, responde aparentemente al hecho de que la clasificación aristotélica de las ciencias –tal como aparece reflejada en la famosa distinción entre ciencias productivas, prácticas y teóricas (cf. *Met.* VI 1, 1025b18-1026a23)– no parecería dejar lugar para una disciplina como la lógica, que no apunta ni a la producción técnico-artística ni a la acción práctico-moral ni tampoco a la consideración puramente teórica de alguno de los diferentes tipos fundamentales de entidades, a saber: las de carácter físico, las de carácter matemático y las de carácter metafísico.[16]

Como quiera que fuere, dos de las obras contenidas en el *Organon* se ocupan efectivamente de la temática vinculada con la teoría de las formas válidas de inferencia y, en estrecha conexión con ella, también con la teoría de la demostración científica, de modo que abordan temas centrales pertenecientes al campo de lo que modernamente se llama la lógica formal, y también de la teoría de la ciencia. Se trata aquí, sin embargo, de la disciplina que Aristóteles denomina la "analítica" (*analytiké*), y no la "lógica". Pese a lo que sugiere la clasificación de las ciencias de *Met.* VI 1, en algún pasaje Aristóteles trata a dicha disciplina incluso como una ciencia, aunque lo hace de modo colateral y sin mayor detenimiento (véase *Ret.* I 4, 1359b10: *he analytikè epistéme*). A la analítica dedica Aristóteles el conjunto de las obras conocidas como *Primeros Analíticos* y *Segundos Analíticos*. La primera de ellas está consagrada al tratamiento de las diversas formas de la inferencia silogística, mientras que la segunda aborda el problema de la demostración científica y la teoría de la ciencia, en general. El resto de las obras del *Organon* guarda, en cambio, una conexión más laxa con esta temática nuclear, pues trata o bien de los términos y los enunciados (*Cat.* y *DI*, respectivamente) o bien de los modos característicos de la argumentación dialéctica (*Tóp.*) o bien de las formas más usuales de falacias empleadas en la discusión sofística (*RS*). Aunque el conjunto está muy lejos de proveer lo que sería una sistematización integral de la lógica en el sentido moderno del término, no menos cierto es que sus diferentes partes guardan, en la concepción aristotélica, una estrecha relación las unas con las otras y forman, así, una cierta totalidad, coherente en sus lineamientos fundamentales y adecuada a los fines perseguidos por Aristóteles.

---

16 Para otros puntos de apoyo de la concepción instrumentalista, presentes ya en Aristóteles, véase Correia (2003) p. 29-30.

1. Términos y enunciados

Es muy discutible la cuestión de cuál sea el objetivo central del tratado titulado *Categorías*, un escrito cuya autenticidad ha sido, por otra parte, objeto de amplia controversia en la investigación especializada contemporánea. En lo que concierne al contenido del tratado, ya desde los trabajos de A. Trendelenburg y H. Bonitz, las opiniones de los intérpretes se han dividido a la hora de determinar si ha de otorgarse al escrito un carácter fundamentalmente lógico-gramatical o más bien ontológico-metafísico,[17] una discusión que remonta, en rigor, a los propios comentadores griegos de Aristóteles así como a sus continuadores y críticos en la Antigüedad tardía.[18] Planteada en otros términos, esta polémica se ha reavivado posteriormente, en el marco de la discusión más amplia en torno a la tesis de quienes sostienen la relatividad lingüística de todo sistema conceptual y, por consiguiente, de todo sistema de categorías.[19] En términos más sencillos, puede decirse que la discusión en torno al verdadero alcance del escrito concierne a la cuestión de si Aristóteles provee aquí una clasificación de tipo lógico-gramatical de los tipos fundamentales de términos, a partir de los cuales se forman, por combinación, los enunciados, o más bien una clasificación de los correspondientes tipos de entidades, a los que dichos términos refieren.

Ahora bien, hay buenas razones para pensar que una alternativa como ésta, planteada de modo excluyente, no permite capturar la especificidad de la concepción aristotélica de las categorías. Por una parte, es manifiesto que Aristóteles se refiere a expresiones lingüísticas, más precisamente a aquellas expresiones consideradas fuera de toda posible composición (*áneu symplokês*), tales como 'hombre' y 'corre', por oposición a las expresiones compuestas de las cuales las primeras pueden formar parte, tales como 'un hombre corre' (cf. *Cat.* 2, 1a16-19). Como muestran los ejemplos, cuando Aristóteles remite a la ausencia o la presencia de composición, se trata claramente de una referencia a la distinción entre los términos simples del lenguaje, correspondientes a las diferentes categorizaciones gramaticales (*vgr.* sustantivo, adjetivo, verbo, etc.), por un lado, y los enunciados compuestos a partir de ellos, por el otro. Que Aristóteles apunta aquí a una consideración de cierto tipo de expresiones, concretamente, los términos, que son

17 Véase Trendelenburg (1846); Bonitz (1853).
18 Véase Boeri (1997) p. 82-85.
19 Para esta controversia en el caso específico de las categorías aristotélicas, véase Benveniste (1966); Vuillemin (1967) p. 75-81.

las "cosas dichas sin composición" (cf. 1a16-17), y que hay, a lo largo de todo el escrito, un intento clasificatorio que apunta a identificar determinados tipos o clases fundamentales bajo los cuales quedan subsumidas dichas expresiones simples, es cosa que no puede ser puesta razonablemente en duda. En tal sentido, el tratado *Cat.* puede ser leído, tal como lo hizo buena parte de la tradición posterior, como un escrito que versa sobre los términos o, al menos, sobre ciertos tipos de términos, que pueden ser considerados como los componentes materiales a partir de los cuales se forman los enunciados, más específicamente, aquellos enunciados que interesan de modo central a la lógica, a saber: los que son verdaderos o falsos y pueden entrar a formar parte de los diversos tipos de inferencias deductivas. Por otra parte, tampoco puede haber serias dudas de que Aristóteles se interesa por la clasificación de los tipos fundamentales de términos, justamente en la medida en que ella puede ser empleada también como hilo conductor para la distinción de los tipos fundamentales de entidades designadas por ellos. En tal sentido, el tratamiento llevado a cabo en el escrito *Cat.* pretende tener, además de un alcance lógico-gramatical, también un alcance genuinamente ontológico. Puede decirse incluso que lo más característico del enfoque aristotélico consiste justamente en el intento de situarse en una perspectiva que apunta a la posible convergencia del aspecto lógico-gramatical y el aspecto ontológico. Como lo ha formulado G. Patzig, Aristóteles se ocupa fundamentalmente de cosas, y no de palabras, pero lo hace sólo en la medida en que es posible referirse a ellas por medio de lo que puede ser dicho de modo significativo.[20]

Ahora bien, los términos considerados específicamente en el contexto del tratamiento de *Cat.* corresponden, en rigor, a lo que la tradición escolástica llamó posteriormente "términos categoremáticos", que son aquellos que pueden ocupar el lugar del sujeto y el predicado en un enunciado de la forma 'S es P'. Estos términos proveen, por así decir, la materia semántica de los enunciados, mientras que hay otra serie de términos, a los cuales dicha tradición denominó "sincategoremáticos", que expresan momentos correspondientes a la forma lógica del enunciado compuesto a partir de los primeros, tales como la cantidad lógica, la cualidad lógica, la conjunción, la disyunción, etc. Ejemplos de estos últimos son términos como "todo", "ninguno", "sólo", "algún", "y", "o", etc. El nombre de "*sin*categoremáticos", en el cual está presente el preverbio griego "*syn*", que significa "con" y no "sin",

20 Cf. Patzig (1979) p. 40.

alude al hecho de que tales términos –que, tomados por sí mismos, no remiten a cosas o entidades identificables– son *añadidos* a los términos categoremáticos para formar el enunciado, pues ellos mismos no tienen un contenido semántico material propio, sino que sólo permiten añadir un cierto valor funcional al contenido semántico de aquellos: así, por ejemplo, "todo", añadido a "hombre", hace que este último término categoremático esté tomado universalmente (*vgr.* "todo hombre").[21]

En un pasaje de *Cat.* 4, Aristóteles provee una lista completa de los tipos más generales correspondientes a las "cosas dichas sin composición" o, dicho de modo más preciso, a aquello que tales "cosas dichas sin composición" en cada caso *significan* (*semaínei*). Se trata de la versión más completa de la lista aristotélica de las categorías, a saber: la sustancia (*ousía*), la cantidad (*posón*), la cualidad (*poión*), la relación (*prós ti*), el lugar (*poú*), el tiempo (*poté*), la posición (*keîsthai*), la posesión (*échein*), la acción (*poieîn*) y la pasión (*páschein*) (cf. 1b25-27). Esta lista de diez categorías sólo se reitera en un único pasaje más dentro del *corpus* (cf. *Tóp.* I 9, 103b21-23), pues normalmente las categorías de posición y posesión no son mencionadas como tales. A ello se agrega el hecho de que en muchos contextos de su obra Aristóteles opera con una lista aún más reducida, adecuada a los requerimientos propios del contexto explicativo del caso. Así, por ejemplo, en la *Fís.*, una obra en la cual la doctrina de las categorías juega un papel central en conexión con la explicación del movimiento y sus diferentes especies (véase abajo III.1), Aristóteles introduce una lista de cuatro categorías fundamentales: sustancia, cantidad, cualidad y lugar, a las que añade, en un segundo nivel de consideración, la categoría de relación y, en conexión con ella, las de acción y pasión, pero no menciona ni la categoría de tiempo ni las de posición y posesión (cf. *Fís.* III 1, 200b27-32).[22] Por último, hay que advertir que, por razones que quedarán más claras abajo, las categorías contenidas en la lista deben considerarse como divididas en dos grupos, a saber: por un lado, la sustancia, que es la primera categoría, en tanto remite a objetos subsistentes por sí mismos, y, por otro, las restantes categorías, que se corresponden con los diferentes tipos de entidades que no pueden existir por sí

21 Véase Bochenski (1962) p. 180-182.

22 Véase Vigo (1995) p. 106-109, donde se discute también el problema particular de la categoría de tiempo, cuya mención en dos pasajes debe considerarse resultado de una interpolación en el texto.

mismas y de modo independiente, sino tan sólo como atributos o determinaciones accidentales de los objetos sustanciales.

Ahora bien, la propia denominación técnica de 'categorías' remite claramente al plano lógico-lingüístico. En efecto, el término griego *kategoría* significa en la lengua prefilosófica tanto como la 'acusación' o el 'cargo' que se levanta en contra de alguien, por oposición a su defensa (*apología*) (cf. p. ej. *Ret.* I 3, 1358b10-11). Este significado básico del término, en su uso propiamente jurídico, enfatiza el aspecto vinculado con la necesidad de encuadrar de cierta manera un hecho, por recurso a lo que hoy se llamaría una determinada "figura jurídica", para poder considerar a dicho hecho como materia de enjuiciamiento formal, lo que implica adoptar una cierta denominación (*epígramma*) y una cierta descripción (*perì hò tò epígramma*) del hecho en cuestión.[23] Este aspecto de tipificación clasificatoria juega, sin duda, un papel central en el traslado al uso propiamente filosófico del término, y ello, al menos, en un doble sentido: por una parte, al decir de algo que es de tal o cual índole, lo incluimos en una cierta clase o un cierto tipo de cosas, que ejemplifican la propiedad en cuestión; por otro lado, las diferentes propiedades que pueden predicarse de las cosas se agrupan ellas mismas en clases o tipos más abarcativos. El primer aspecto, que apunta a la función del acto de predicación como tal, vincula predicación y clasificación; el segundo se conecta más bien con la consideración temática de los tipos de términos empleados en el acto predicativo. Ambos aspectos juegan un papel relevante en una teoría de las categorías del tipo de la que desarrolla Aristóteles. Según la interpretación más habitual, en su uso propiamente filosófico, el término *kategoría* significaría tanto como 'predicado'. Ello explicaría muy bien su aplicación al caso de las categorías accidentales, pues es propio de las determinaciones predicarse de los objetos sustanciales, como ocurre, por ejemplo, cuando se dice cosas como 'Sócrates es blanco' (cualidad) o 'Sócrates es hijo de Sofronisco' (relación). Sin embargo, esto no explica por qué Aristóteles emplea la denominación de 'categoría' también para el caso de la sustancia, que correspondería, desde el punto de vista de la predicación, no a la función del predicado, sino más bien a la del sujeto. Por ello, Bonitz ha sugerido que Aristóteles toma la expresión en un sentido más amplio, que remite al mero hecho de emplear un término en un determinado contexto

23 Cf. *Ret.* I 13, 1373b38-1374a9, donde el término *kategoría* no aparece, pero todo el contexto remite a la praxis jurídica. Véase el comentario en Cope-Sandys (1877) p. 250-251.

designativo, aun cuando no se lo relacione con otro término diferente a través de la predicación. De este modo, la expresión 'categoría' cubriría tanto el empleo de un término para designar un objeto, por ejemplo, en calidad de sujeto de un enunciado, como también el empleo de un término en calidad de predicado de dicho enunciado, con referencia a su sujeto.[24]

Como quiera que fuere, todas estas consideraciones ponen de manifiesto que el aspecto lógico-gramatical vinculado con la posible clasificación de los términos en ciertos tipos fundamentales juega, de hecho, un papel importante en la concepción aristotélica de las categorías. Pero, por otro lado, tampoco puede haber serias dudas de que Aristóteles espera obtener a partir de este tipo de consideración no sólo consecuencias de carácter lógico-gramatical, sino también consecuencias de alcance ontológico. Así lo muestra el hecho de que, tras introducir la comentada distinción entre expresiones no-compuestas y compuestas, Aristóteles pasa a establecer una distinción entre dos tipos diferentes de *entidades* (*ónta*), y ello, llamativamente, por medio del recurso a un conjunto de criterios que combinan la perspectiva lógico-gramatical y la ontológica. Dichos criterios vienen dados por dos relaciones diferentes, una de alcance lógico-gramatical y otra de alcance ontológico, a saber: la relación 'decirse de (un sujeto)', que da expresión a lo que podría llamarse el *criterio de predicabilidad*, y la relación 'estar en (un sujeto)', que expresa lo que puede designarse como el *criterio de inherencia*, respectivamente. Sobre esta base, Aristóteles explica que hay, en principio, cuatro tipos diferentes de "cosas existentes", a saber: 1) las que se dicen de un sujeto, pero no están en ningún sujeto; 2) las que están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto; 3) las que se dicen de un sujeto y, además, están en un sujeto, y 4) las que no se dicen de ningún sujeto ni están en un sujeto (véase 1a20-b9). El caso 1) corresponde a entidades como las designadas por términos como 'hombre' o 'animal', tomados universalmente, los cuales remiten a una especie o bien un género de objetos sustanciales capaces de existir por sí mismos: 'hombre', tomado universalmente, se predica de un cualquier individuo de la especie humana (*vgr.* 'Sócrates es hombre'), y 'animal', tomado universalmente, se predica de cualquier especie del correspondiente género (*vgr.* 'el león es un animal') o bien de cualquier individuo perteneciente a alguna de esas especies (*vgr.* 'el caballo de Alejandro Magno es un animal'). Sin embargo, ni lo designado por 'hombre' (*vgr.* la forma específica

24 Véase Bonitz (1853) p. 618-623.

compartida por todos los miembros de la especie humana) ni lo designado por 'animal' (*vgr.* la forma genérica compartida por todas las especies animales y, de modo mediato, por todos los individuos pertenecientes a ellas) están en aquello de lo que se predican como si fueran atributos o determinaciones de un sujeto diferente, pues indican más bien lo que aquello de lo que se predican es esencialmente y, en tal sentido, mantienen con ello una cierta relación de identidad. El caso 2) corresponde, en cambio, a entidades designadas por términos como 'blanco', tomados de modo particular, es decir, en el sentido de 'este blanco'. Se trata de los atributos o determinaciones accidentales de objetos sustanciales, que existen como tales en dichos objetos y deben a ellos incluso su individualidad e identificabilidad,[25] pero que, tomados particularmente, no pueden predicarse de los objetos en los que existen (*vgr.* en el caso de Sócrates se puede decir 'Sócrates es blanco', pero no 'Sócrates es *este* blanco'). Por su parte, el caso 3) corresponde a las entidades designadas por términos como 'blanco', pero tomados ahora de modo universal. Se trata de las especies (o bien, de otro modo, de los géneros) correspondientes a los atributos o las determinaciones accidentales de los objetos sustanciales, las cuales se predican de los objetos sustanciales en los que existen (o bien, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los géneros de los accidentes, de otras entidades relacionadas, directa o indirectamente, con dichos objetos), pues, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las determinaciones accidentales individuales, nada impide que de un objeto sustancial se prediquen determinaciones accidentales, tomadas universalmente (*vgr.* 'Sócrates es blanco'). Por último, el caso 4) corresponde a entidades designadas por términos como 'hombre' o 'caballo', tomados de modo particular. Se trata aquí de los objetos sustanciales individuales, tal como pueden ser designados e identificados a través del nombre de la correspondiente especie, tomada particularmente. Como ya se dijo, la especie (o el género) no está en el objeto sustancial individual al modo de un atributo accidental diferente del objeto mismo. Pero, además, la especie (o el género), si se toma los términos correspondientes de modo particular (*vgr.* 'este hombre particular' o bien 'este caballo particular'), no puede predicarse de nada, al modo en que algo se dice de un sujeto.

25 Contra esta tesis tradicional argumenta Owen (1965). Sin embargo, véase Ackrill (1963) p. 74-75, 83, 109; Oehler (1984) p. 220-221.

El resultado de esta aplicación conjunta de los criterios de predicabilidad e inherencia produce, como puede verse, un resultado que posee un alcance, a la vez, lógico y ontológico. Por una parte, el criterio de inherencia permite distinguir entre aquello que posee existencia sustancial y aquello que posee el tipo de existencia que corresponde a las determinaciones accidentales, pues sólo éstas pueden existir en otra cosa como en un sujeto y, además, sólo pueden existir de ese modo. Dicho de otro modo: la apelación al criterio de inherencia permite establecer una distinción transcategorial entre aquello que pertenece a la categoría de sustancia y aquello que pertenece a algunas de las categorías accidentales. Por otra parte, el criterio de predicabilidad permite, a su vez, distinguir lo individual y lo universal dentro de cada una de tales categorías, pues aquello que es tomado particularmente y refiere, como tal, a algo individual en cuanto individual no puede ser predicado de ninguna otra cosa. La conexión de este tratamiento referido a los diferentes tipos de entidades, por recurso a los criterios de predicabilidad e inherencia, con el tratamiento de las "cosas dichas sin combinación" es fácil de advertir. Las entidades distinguidas con arreglo a los criterios de predicabilidad e inherencia son justamente aquellas que pueden ser designadas por los diferentes tipos de términos, correspondientes a cada una de las categorías, según sean tomados dichos términos de modo particular o universal, a saber: por un lado, los objetos sustanciales y sus correspondientes especies y géneros; por otro lado, los diferentes tipos de determinaciones accidentales y sus correspondientes especies y géneros.

En el tratamiento pormenorizado que ocupa *Cat.* 5-10 Aristóteles examina cada una de las categorías de la lista, indicando las principales características de cada una de ellas. El tratamiento más detallado, contenido en el cap. 5, está dedicado a la categoría de sustancia. A este aspecto se volverá más abajo (véase V. 3). Los restantes capítulos están dedicados al tratamiento de la cantidad (cap. 6), la relación (cap. 7), la cualidad (cap. 8), y finalmente la acción y la pasión (cap. 9, un texto que contiene sólo un breve párrafo y está evidentemente incompleto). Las otras categorías (*vgr.* lugar, tiempo, posición y posesión) no reciben un tratamiento específico, aunque un párrafo interpolado al final del texto remite a ellas (cf. *Cat.* 9, 11b10-16).

Sobre la base de este tratamiento de las "cosas dichas sin combinación", es decir, de los términos, Aristóteles puede abordar, en el escrito *DI*, la estructura del enunciado, constituido a partir de ellos.[26] Al comienzo mismo del tratado, Aristóteles

26 Para el problema del título de este escrito y para algunos aspectos de la historia de su recepción por parte de los comentadores antiguos, véase ahora Correia (2003) p. 51-53.

declara que su objetivo consiste en explicar qué son el nombre (*ónoma*) y el verbo (*rhema*), para poder luego, sobre esa base, explicar qué es la negación (*apóphasis*) y la afirmación (*katáphasis*), la declaración (*apóphansis*) y el enunciado (*lógos*) (cf. 16a1-2). Bajo 'nombre' –categorización que incluye tanto los nombres propios y comunes como los adjetivos calificativos– Aristóteles entiende una voz dotada convencionalmente de cierto significado, que, a diferencia del verbo, no indica el tiempo (2, 16a19-21). El verbo (*rhêma*), en cambio, comporta en su significación un aspecto irreductiblemente temporal. Así lo muestra, por ejemplo, la diferencia entre el nombre 'salud' (*hygieía*) y el verbo 'sana' (*hygiaínei*), que indica que el proceso de sanación tiene lugar en el presente (cf. 3, 16b5-9). En rigor, la distinción así ilustrada no es todavía del todo precisa, pues Aristóteles piensa que, en realidad, la gran mayoría de los verbos con los que cuenta el lenguaje poseen una naturaleza mixta, a la vez, nominal y verbal, pues añaden al valor verbal puro, que expresa la unión de sujeto y predicado en la totalidad del enunciado conjuntamente con el tiempo, también un aspecto de significación nominal. En tal sentido, Aristóteles parece sugerir que, en el caso de los verbos diferentes de la copula 'es', su significación puede analizarse en términos del esquema 'es + predicado nominal', de modo tal que, dejando de lado otras diferencias concernientes a los tiempos y modos verbales, todo enunciado compuesto a partir de un nombre y un verbo diferente de la cópula 'es' podría ser analizado en términos de un enunciado de la forma 'sujeto + cópula + predicado nominal': así, 'X conoce el bien' equivaldría a 'X es conocedor del bien' y 'X puede caminar' a 'X es capaz de caminar' (cf. *APr* I 46, 51b10-16; *Met.* V 7, 1017a24-30).

A partir del nombre y el verbo se compone el enunciado (*lógos*), cuya estructura formal básica es la dada por la relación entre un sujeto (nombre) y un predicado (verbo o construcción verbal del tipo 'verbo + nombre') (cf. *DI* 4, 16b24-32). Como Aristóteles explica, es en el ámbito de la relación S-P, constitutiva del enunciado, donde se abre la posibilidad de hablar tanto de verdad como de falsedad, pues los términos simples, tomados por sí mismos, no son ni verdaderos ni falsos, en el sentido habitual del término. Respecto de términos como 'hombre' o 'hircocervo' sólo puede preguntarse, en principio, si significan algo determinado o no, pero no si son verdaderos o falsos. Para poder plantear la pregunta por la verdad o la falsedad, hay que tomar tales términos en conexión con un correspondiente verbo y, por ende, considerarlos dentro de la estructura del enunciado, como cuando se dice, por ejemplo, 'el hombre (no) existe' o 'el hircocervo (no) existe'

(cf. 1, 16a9-18).[27] En un contexto diferente, Aristóteles extiende, sin embargo, las nociones de verdad y falsedad también al caso de los términos simples (cf. *Met.* IX 10, 1051b17-33), y lo más probable es que apunte con ello a la función designativo-identificatoria de las expresiones nominales, empleadas para nombrar y clasificar objetos, función que se da, por cierto, en el contexto del enunciado, pero que puede darse también fuera de él.[28] No obstante, en su sentido más habitual, los términos 'verdadero' y 'falso' se aplican sólo en el caso de los enunciados, según éstos describan adecuadamente o no los objetos o estados de cosas a los que en cada caso se refieren. Así, por ejemplo, un enunciado afirmativo como 'el caballo de Alejandro Magno es blanco' será verdadero si y sólo si el caballo de Alejandro Magno es blanco; correspondientemente, un enunciado negativo como 'el caballo de Alejandro Magno no es negro' será verdadero si y sólo si el caballo de Alejandro Magno no presenta la propiedad de ser negro. Aristóteles formula el punto diciendo que un enunciado de la forma S-P es verdadero, si presenta como compuesto lo que está efectivamente compuesto (caso del enunciado afirmativo) o bien si presenta como dividido lo que está efectivamente dividido (caso del enunciado negativo), donde las nociones de componer y dividir se refieren a la relación que mantienen los términos S ('el caballo de Alejandro Magno') y P ('blanco'/'negro') a través de la cópula ('es') y de su negación ('no es'), respectivamente; en cambio, si presenta como compuesto lo que está dividido o bien como dividido lo que está compuesto, el enunciado será falso (véase *Met.* VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5). De modo más sencillo, y sin hacer referencia a la caracterización de la diferencia entre enunciados afirmativos y negativos por medio de las nociones de composición y división, Aristóteles caracteriza al enunciado verdadero como aquel que afirma que lo que es es o bien que lo que no es no es, mientras que falso será un enunciado que afirme que lo que es no es o bien que lo que no es es (cf. IV 7, 1011b25-27).[29]

Ahora bien, aunque verdad y falsedad en el sentido habitual sólo se dan en el ámbito de la relación S-P constitutiva del enunciado, no es menos cierto que *no todo* enunciado de la forma S-P reúne las condiciones que le permiten ser verda-

27 Para la concepción aristotélica acerca de la significación de los nombres, también en conexión con el problema de la existencia del objeto designado, véase la discusión en Charles (2000) p. 78-109; Modrak (2001) p. 13-51.

28 Véase Vigo (1997) p. 30-42.

29 La discusión más detallada de la concepción aristotélica de la verdad, en el sentido teórico de la noción de verdad, se encuentra ahora en Crivelli (2004).

dero o falso. Sólo aquellos enunciados que poseen el verbo en modo indicativo y cumplen una función esencialmente declarativa pueden ser verdaderos o falsos, mientras que enunciados como los que, por medio de otros modos verbales, expresan órdenes (*vgr.* 'dame de beber'), ruegos (*vgr.* 'perdona nuestras faltas'), deseos (*vgr.* 'ojalá tengas lo que mereces'), etc., no caen en el ámbito de la diferenciación veritativa, ya que no pueden ser ni verdaderos ni falsos (cf. *DI* 4, 16b33-17a7). En su uso fundamental dentro de enunciados no subordinados a otros, el modo indicativo posee el tipo de fuerza asertiva que es condición de posibilidad tanto de la verdad como de la falsedad. Cuando la conexión S-P expresada por la cópula 'es' (o bien por un verbo dotado de contenido nominal y, por tanto, analizable en términos del esquema 'es + predicado nominal') posee dicha fuerza asertiva, el enunciado correspondiente es lo que Aristóteles denomina un *enunciado declarativo* o *apofántico* (*lógos apophantikós*) (cf. 17a7), que es el único tipo de enunciado que puede ser verdadero o falso. La función específica del enunciado declarativo o apofántico consiste en *mostrar* o *poner de manifiesto* (*delôn*), a través de la conexión S-P, que algo pertenece o no pertenece a algo, tal como, por ejemplo, una determinada propiedad (*vgr.* 'blanco') pertenece o no pertenece a un determinado objeto (*vgr.* 'el caballo de Alejandro Magno') (véase 5, 17a15-22).

Desde el punto de vista del tipo de conexión que se establece entre el término S y el término P, más precisamente, en atención a la cualidad lógica de la conexión que se establece entre S y P, hay para Aristóteles, como ya se advierte, dos especies fundamentales de enunciados declarativos, a saber: los afirmativos y los negativos, cuya forma es, respectivamente, 'S es P' y 'S no es P' (cf. 6, 17a25-26). Introduciendo una terminología que llegará a ser canónica en el posterior desarrollo de la historia de la lógica, Aristóteles suele tratar a la afirmación (*katáphasis*) como una operación de composición (*sýnthesis*) de ambos, mientras que la negación (*apóphasis*) correspondería a una operación de división (*diaíresis*) o separación de S y P (cf. p. ej. *DI* 1, 16a9-13; *Met.* VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5). No falta, sin embargo, algún pasaje en el que se sugiere que *todo* enunciado, independientemente de su cualidad lógica, puede ser descripto al mismo tiempo tanto en términos de división como de composición, si se atiende al hecho de que la estructura del enunciado S-P involucra tanto el momento de la diferenciación funcional del término S y el término P, como el momento de su vinculación sintética en una unidad significativa mayor (véase *DA* III 6, 430b1-4).[30] Desde este último punto de vista,

30 Véase Vigo (1997) p. 11-14.

habría que decir que tanto el enunciado afirmativo como el negativo presentan ambos una estructura esencialmente analítico-sintética, en cuanto distinguen funcionalmente y, a la vez, conectan en una unidad los términos S y P. Pero, más allá de las particularidades vinculadas con el empleo de las nociones de composición y división, lo fundamental es que, en cuanto constituyen las dos posibles formas del enunciado desde el punto de vista de la cualidad lógica, afirmación y negación son siempre opuestas entre sí, de modo que un enunciado afirmativo cualquiera y el correspondiente negativo, tomados en sentido estricto, no pueden ser ambos verdaderos, al mismo tiempo, respecto de lo mismo (cf. 17a26-37). El caso de los enunciados referidos a eventos futuros contingentes del tipo 'mañana (no) habrá una batalla naval –que a juicio de Aristóteles no pueden ser considerados ni como verdaderos ni como falsos en el momento de su empleo (véase *DI* 9)– no constituye aquí una excepción, en la medida en que tampoco en este caso el enunciado afirmativo y el correspondiente enunciado negativo pueden considerarse ambos como verdaderos o falsos al mismo tiempo.

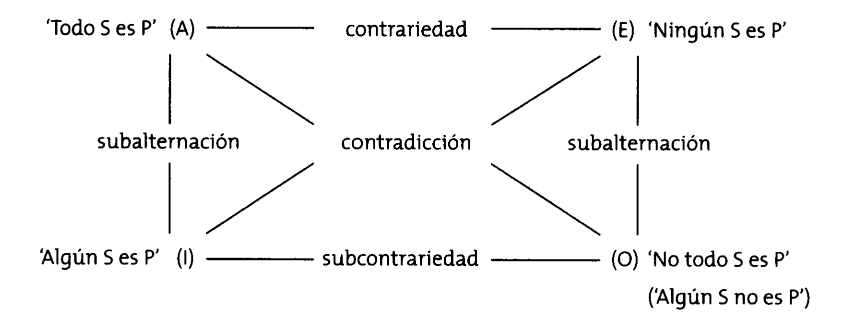
A la distinción fundamental entre afirmación y negación concerniente a la cualidad lógica de los enunciados, se añade, desde el punto de vista de la cantidad lógica, la distinción igualmente fundamental entre universalidad y particularidad. Como se vio, ya la apelación al criterio de predicabilidad en el escrito *Cat.* apuntaba a distinguir lo particular y lo universal dentro del ámbito de cada una de las categorías. Desde un punto de vista complementario, en el tratado *DI* Aristóteles caracteriza los diferentes tipos posibles de enunciados por referencia a la cantidad lógica –a saber: singulares, particulares y universales–, partiendo de una distinción relativa a los correspondientes tipos de términos. Desde el punto de vista de la cantidad lógica, hay, por lo pronto, dos tipos diferentes de términos: los universales y los singulares. Los términos universales (*vgr.* 'hombre' o 'blanco') son aquellos que –ya empleados en el lugar del término S, ya en el lugar del término P en un enunciado de la forma S-P– pueden ser dichos de muchos individuos; en cambio, los términos singulares (*vgr.* 'Calias' o 'Sócrates') sólo se dicen de algo individual, considerado individualmente (cf. 7, 17a38-b1). Ambos tipos de términos pueden emplearse como sujeto de un enunciado declarativo que afirma que un determinado predicado pertenece o no a dicho sujeto (cf. 17b1-3). En el caso de los términos singulares, ello dará lugar necesariamente a *enunciados singulares* del tipo 'Sócrates es blanco', a los cuales se opone *contradictoriamente* la correspondiente negación del tipo 'Sócrates no es blanco', también singular (cf. 17b26-29; 18a2-3). En el caso de los tér-

minos universales, en cambio, la situación es más compleja, pues en el enunciado formado a partir de ellos dichos términos pueden ser tomados de diversos modos, en lo que concierne a la cantidad lógica, a saber: ya de modo *universal*, cuando se añade expresiones como 'todo' o 'cualquier', ya de modo *particular*, cuando se añade expresiones como 'algún' o 'no todo', ya de modo *indefinido*, cuando no se añade ninguna expresión que señalice la correspondiente cantidad lógica. Por medio de términos universales empleados como sujeto, es posible, pues, formar tres tipos diferentes de enunciados, desde el punto de vista de la cantidad lógica, a saber: los que la posterior tradición llamó *enunciados universales* del tipo 'todo (cualquier) hombre es blanco', *enunciados particulares* del tipo 'algún (no todo) hombre es blanco' y *enunciados indefinidos* del tipo '(el) hombre es blanco'.

El esquema presentado por Aristóteles contempla, pues, en principio la existencia de cuatro tipos diferentes de enunciados, desde el punto de vista de la cantidad lógica. Sin embargo, el caso de los enunciados indefinidos puede ser dejado de lado, pues no se trata, en rigor, de un tipo diferente que no pudiera ser reducido a alguno de los otros, sino que configura tan sólo un caso de vaguedad respecto de la cantidad lógica del enunciado:[31] en su empleo efectivo, un enunciado indefinido del tipo 'hombre es blanco' deberá ser considerado necesariamente ya como universal, ya como particular, pues el sujeto estará tomado necesariamente o bien en el sentido de 'todo (cualquier) hombre' o bien, como es lo más usual, en el sentido de 'algún hombre' (cf. 7, 17b8, 34-37; véase también *APr* I 4, 26a29-30; I 7, 29a27-29). Por su parte, los enunciados singulares constituyen para Aristóteles, sin duda, un tipo independiente, que, desde el punto de vista ontológico, juega incluso un papel central, en la medida en que incluye el caso ontológicamente paradigmático en el que el enunciado de la forma S-P articula predicativamente un estado de cosas del tipo 'objeto sustancial individual + determinación accidental'. No obstante, el tratamiento temático específico de los enunciados singulares se ve altamente dificultado en el contexto de la lógica aristotélica, donde queda más bien relegado a las márgenes, lo cual se explica en gran medida por el hecho de que Aristóteles careció de una teoría adecuada para dar cuenta de la semántica de los nombres propios, un tópico altamente complejo, que sólo en tiempos recientes pudo ser abordado con un instrumentario de análisis más específico.[32]

31 Cf. Ackrill (1963) p. 129; Weidemann (1994) p. 206.
32 Para un panorama de la controversia moderna, véase Wolf (1985). Para el problema de los enunciados singulares en la silogística, véase Detel (1993) p. 169-172.

De hecho, el tratamiento de la cantidad lógica del enunciado en *DI* 7 atiende, sobre todo, al caso de los enunciados particulares y universales, que, como se vio, son los dos tipos de enunciados que pueden formarse a partir de un término universal, tomado como sujeto. Aristóteles considera el modo en que dichos enunciados y sus correspondientes negaciones se relacionan unos con otros, y presenta, sobre esa base, un sistema de oposiciones que la posterior tradición conoce, desde Apuleyo de Madaura (s. II d. C.), como "el cuadrado de oposiciones" de la lógica asertórica. Resumiendo el desarrollo que Aristóteles presenta en el texto del cap. 7 y asignando convencionalmente las letras A, E, I y O a los distintos tipos de enunciados universales y particulares considerados –donde A = universal afirmativo, E = universal negativo, I = particular afirmativo y O = particular negativo–, se tiene el siguiente resultado:



De este esquema se siguen múltiples consecuencias de fundamental importancia sistemática.[33] Pero baste con señalar, en primer lugar, que la diferenciación de las relaciones de oposición consideradas pone de manifiesto el hecho de que, una vez introducidas las diferencias fundamentales relativas a la cantidad lógica del enunciado, el tratamiento de la negación se vuelve sustancialmente más complejo. En el caso de un enunciado singular del tipo 'Sócrates es blanco' y su correspondiente negación 'Sócrates no es blanco' se tenía una simple relación de

33 Véase Mignucci (1997) p. 59-70.

oposición contradictoria. En el caso de los enunciados particulares y universales se tiene, en cambio, cuatro diferentes tipos de relaciones de oposición: contrariedad, subcontrariedad, subalternación y contradicción, cada una de ellas con propiedades lógicas diferentes. Importante es notar que la relación de contradicción no se da ahora entre enunciados que poseen la misma cantidad lógica: un enunciado del tipo A tiene por contradictorio uno del tipo O, y no, como podría suponerse desde un punto de vista ingenuo, uno del tipo E; a su vez, un enunciado del tipo E tiene por contradictorio uno del tipo I, y no uno del tipo A.

Un segundo aspecto de central importancia, que jugó un papel decisivo en la recepción de la concepción aristotélica en la tradición de la lógica antigua y medieval, se vincula con el hecho de que el cuadro aristotélico de las oposiciones provee lo que pudo considerarse como una suerte de sistema natural de inferencias inmediatas –es decir, no-deductivas o, más específicamente, no silogísticas–, basadas meramente en las propiedades lógico-semánticas de la negación y de los términos 'todo', 'algún' y 'ningún'. Así, no sólo es posible inferir aquí a partir de la verdad de un enunciado la falsedad del correspondiente enunciado contradictorio –a saber: 1) si A es verdadero, entonces O es falso, y si A es falso, entonces O es verdadero; 2) si E es verdadero, entonces I es falso, y si E es falso, entonces I es verdadero–, sino que, además, también las relaciones de contrariedad y subalternación permiten determinadas inferencias inmediatas, a saber: 3) los enunciados contrarios A y E pueden ser ambos falsos al mismo tiempo, pero no pueden ser ambos verdaderos, de modo que si uno de ellos es verdadero, el otro necesariamente será falso; 4) en el caso de la subcontrariedad la situación es la inversa, pues los enunciados subcontrarios I y O pueden ser ambos verdaderos al mismo tiempo, pero no pueden ser ambos falsos, ya que la falsedad de uno implica, por vía de la verdad del enunciado universal contradictorio, la verdad del correspondiente enunciado particular subcontrario (*vgr.* si I es falso, entonces E es verdadero y, por lo mismo, O es verdadero). Por último, en el caso de la subalternación, la situación es diferente según se considere la dirección descendente, que va de lo universal a lo particular, o bien la dirección ascendente, que va de lo particular a lo universal, a saber: 5) de la verdad del enunciado universal de una determinada cualidad lógica se sigue la verdad del enunciado particular correspondiente –es decir, de la verdad de A se sigue la de I y de la de E la de O–, pero de la falsedad del enunciado universal A o E no se sigue nada respecto de la verdad o falsedad del correspondiente enunciado particular I u O; respectivamente; 6) de la falsedad

del enunciado particular de una determinada cualidad lógica se sigue la falsedad del correspondiente enunciado universal –es decir, de la falsedad de I se sigue la de A y de la de O la de E–, pero de la verdad del enunciado particular de una determinada cualidad no se sigue nada respecto de la verdad o falsedad del enunciado universal correspondiente.[34]

El esquema presentado por el cuadro podría resultar mucho más complejo si resultara viable la posibilidad, considerada por Aristóteles en el texto, de cuantificar no sólo el sujeto, sino también el predicado de los enunciados, para dar lugar así a enunciados tales como, por ejemplo, 'todo hombre es todo animal' (= 'Todo S es todo P') (cf. 7, 17b15-16). Pero Aristóteles mismo rechaza como inútil e imposible en otro contexto este tipo de tratamiento basado en la cuantificación (universal-afirmativa) del predicado (cf. *APr* I 27, 43b17-21; *APo* I 12, 77b30).[35] Otras sugerencias que llevarían a una modificación sustancial del esquema aquí presentado realiza Aristóteles en el contexto del tratamiento de las inferencias a partir de lo falso en *APr* II 2-4, donde considera expresamente la posibilidad de cuantificar los valores de verdad de los enunciados, en el sentido de una concepción tetravalente, que, junto a los valores de verdad genéricos de la verdad y la falsedad no calificadas, introduce como sus especies los cuatro valores cuantificados de la verdad universal, la verdad particular, la falsedad universal y la falsedad particular. Sobre esta base, y aunque Aristóteles mismo no la lleva expresamente a cabo, se hace posible una reconstrucción sistemática de la teoría de las oposiciones en términos de la tetravalencia. Dicha reconstrucción altera fundamentalmente el sistema de inferencias inmediatas propio de la versión bivalente, pues permite cerrar las vías inferenciales que la versión tradicional deja abiertas, lo que supone, al mismo tiempo, tener que pagar el precio que, desde el punto de vista epistemológico, implica suprimir toda indeterminación en el camino que lleva de lo particular a lo universal, en el caso de la verdad, y de lo universal a lo particular, en el caso de la falsedad.[36]

El tratamiento de los enunciados en el tratado *DI* se completa en los caps. 12-13 con la consideración de las relaciones de oposición y consecución que vinculan a

---

34 Para una exposición sucinta de las inferencias inmediatas que posibilita la teoría de la oposición, a través de las operaciones de conversión, contraposición y obversión, véase Correia (2003) p. 75-89.

35 Para la cuestión de la cuantificación del predicado en la tradición de la lógica aristotélica, véase Mignucci (1983).

36 Para dicha reconstrucción sistemática, véase Öffenberger (1990). Véase también la discusión de sus implicaciones epistemológicas en Vigo (1993).

los enunciados modalmente calificados por medio de los operadores 'es posible' (*P*), 'es contingente' (*C*), 'es imposible' (*I*), 'es necesario' (*N*) y sus correspondientes negaciones: 'no es posible' (–*P*), 'no es contingente' (–*C*), 'no es imposible' (–*I*) y 'no es necesario' (–*N*).[37] En estos breves y densos capítulos Aristóteles sienta las bases del posterior tratamiento sistemático de la lógica modal en *APr* (cf. I 3, 8-22). Aristóteles resume las relaciones consideradas en la siguiente tabla, donde la cláusula 'p' o bien '–p' que acompaña al operador modal representa un enunciado de la forma 'S es P' o bien 'S no es P', respectivamente, gobernado por dicho operador (cf. 13, 22a24-32):

	I.		III.
1.	*P*(p)	1.	–*P*(p)
2.	*C*(p)	2.	–*C*(p)
3.	–*I*(p)	3.	*I*(p)
4.	–*N*(p)	4.	*N*(–p)
	II.		IV.
1.	*P*(–p)	1.	–*P*(–p)
2.	*C*(–p)	2.	–*C*(–p)
3.	–*I*(–p)	3.	*I*(–p)
4.	–*N*(–p)	4.	*N*(p)

Sobre los detalles del ordenamiento que presenta la tabla se ha discutido mucho, y hay algunas dificultades evidentes en el caso de la línea 4 de cada cuadro, que no parece guardar la simetría que se observa en el resto de los casos, aspecto que, sin embargo, se discute y justifica posteriormente (cf. 22b3-10). Con todo, la intención general de Aristóteles es clara: se trata de mostrar cómo del operador

37 Cf. 12, 22a11-13, donde Aristóteles menciona también la oposición no-modal 'es verdadero'/'no es verdadero', que luego no considera expresamente.

'es posible' y su negación 'no es posible', tratados en la línea 1 de cada cuadro, se siguen los operadores tratados en las líneas siguientes y sus negaciones. Dicho muy brevemente: *P* implica *C*, –*I* y –*N*, mientras que –*P* implica –*C* e *I* y, a través de *I*, también *N*, pero aplicado esta vez a la proposición contradictoria de aquella que se toma inicialmente como cláusula gobernada por el operador –*P*.[38]

2. Particularidad y universalidad. Inducción y deducción

Como se vio, el aspecto vinculado con la cantidad lógica ocupa un lugar central en la reflexión aristotélica en torno a los términos y los enunciados. Ello no es en absoluto casual, pues el problema de la relación entre lo particular y lo universal juega un papel decisivo tanto en el ámbito de la teoría lógica, en general, y la teoría de las inferencias deductivas, en particular, como también en el ámbito de la teoría del conocimiento y la epistemología. Esto, que puede afirmarse de un modo general, vale también, y de modo paradigmático, para el caso particular de Aristóteles. Las conexiones aquí relevantes pueden ilustrarse de modo suficientemente preciso a partir de unas pocas constataciones básicas. La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que, como muestra el cuadro de las oposiciones de la lógica asertórica, no hay un camino de carácter meramente lógico-inferencial que permita pasar de la verdad de un enunciado particular, dentro de una cualidad lógica dada, a la verdad del enunciado universal correspondiente: de la verdad de I no se sigue todavía la verdad A, aunque tampoco su falsedad; y, del mismo modo, de la verdad de O no se sigue ni la verdad ni la falsedad de E. Éste es un hecho lógico de enormes consecuencias, desde el punto de vista relativo a la teoría del conocimiento y la epistemología. Ello se advierte cuando se considera los siguientes elementos, todos ellos asumidos expresamente por Aristóteles: a) lo que conocemos de modo inmediato, a través de la percepción, son objetos, estados de cosas y eventos particulares (cf. *DA* II 5, 417b22; *APo* I 18, 81b6; *Fís.* I 9, 189a7-8, etc.); sin embargo, b) el conocimiento en sus formas más elaboradas y, en particular, el conocimiento científico así como el filosófico aspiran a trascender el plano de lo meramente particular y a establecer conexiones universalmente válidas respecto de un tipo o clase de objetos, estados de cosas o eventos (cf. p. ej. *DA* II 5, 417b22-23; *APo* I 31, 87b38-39; *Met.* III 6, 1003a15, etc.). Pero si no hay un

38 Para la discusión de detalle de la concepción desarrollada por Aristóteles, véase Hintikka (1973) p. 41-61; Weidemann (1994) p. 418-453.

modo meramente lógico-inferencial que permita el paso de verdades particulares a verdades universales, ¿cómo será posible el conocimiento en sus formas más elaboradas?

Con lo anterior se conecta de modo inmediato una segunda constatación fundamental. Las inferencias inmediatas, no-deductivas, del tipo de las que permite el cuadro de las oposiciones, no son, desde luego, las únicas existentes. Hay, además, otros tipos de inferencias. Uno especialmente importante es el de las inferencias mediatas de tipo deductivo que Aristóteles trata sistemáticamente en el marco de su silogística. Ahora bien, una de las características estructurales de tales inferencias silogísticas reside en el hecho de que no pueden tener lugar exclusivamente sobre la base de premisas particulares, sino que requieren, al menos, una premisa universal (y, al menos, una afirmativa) (cf. *APr* I 24, 41b6-9). Si se tiene en cuenta que el silogismo provee, a juicio de Aristóteles, no sólo la forma fundamental de inferencia deductiva que tematiza la lógica, sino también la matriz básica para dar cuenta de la estructura de la demostración científica, se comprende de inmediato que el problema de la relación entre lo particular y lo universal se revela, también desde este punto de vista, como fundamental: ¿sobre qué base resulta posible el acceso a aquellos conocimientos universales que puedan funcionar como premisas para las inferencias deductivas y las demostraciones científicas?

La pregunta acerca del modo en que se accede a conocimientos o verdades universales a partir de conocimientos o verdades particulares se conecta de modo directo, como se echa de ver, con el problema sistemático referido a las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento basado en inferencias deductivas. Aristóteles no sólo fue el descubridor de la inferencia deductiva silogística, sino que detectó, al mismo tiempo, con toda nitidez los límites que le vienen trazados a dicha forma del conocimiento racional, en virtud de su propia estructura. Si toda forma de inferencia deductiva parte de premisas universales, a las cuales, en último término, no se puede acceder de modo puramente deductivo, se sigue que en el ámbito del conocimiento no todo puede ser *deducción*, en el sentido de la inferencia silogística. Junto a ésta, Aristóteles introduce, además, la noción técnica de *inducción* (*epagogé*), que emplea en un sentido amplio para designar todos aquellos procesos, de tipo informal y no-deductivo, que permiten el ascenso (*éphodos*) desde lo particular a lo universal, por oposición a la inferencia deductiva del tipo del silogismo (cf. *Tóp.* I 12).

La noción aristotélica de inducción posee un significado peculiar y más amplio que la moderna, la cual, en su empleo más habitual, hace recaer el énfasis en el proceso de recuento, en lo posible exhaustivo, de casos individuales, como base para la generalización. Si bien el uso aristotélico del término apunta siempre, de algún modo, a procesos que permiten pasar de lo particular a lo general, el aspecto referido a la necesidad de una revisión o recuento de una multitud de casos particulares no juega casi nunca un papel relevante. De hecho, hay contextos incluso en los que Aristóteles habla de conocer algo 'por inducción', dando a la expresión un sentido prácticamente idéntico a la expresión moderna 'por experiencia', que no remite en modo alguno a un procedimiento sistemático de recuento de los datos relevantes.[39] En todo caso, el empleo aristotélico de la noción se caracteriza por revelar una multiplicidad de matices diferentes, según el contexto en el que cada caso está inserto. Como un factor constante que lo guía, está presente en la mayoría de los casos, sin embargo, la referencia a contextos esencialmente comunicativos, como son los propios de la discusión dialéctica, el diálogo didáctico, la argumentación ética e incluso la demostración científica, por oposición a lo que sería el pensamiento monológico o la investigación solitaria.[40] En los diferentes contextos de uso varía también significativamente el tipo de estructura universal al que apuntan los procesos de tipo inductivo-epagógico. Así, por ejemplo, en el contexto dialéctico se apunta a un principio universal de tipo meramente ilustrativo; en ciencias prácticas como la ética, en cambio, a un conocimiento universal referido a un tipo de situación de acción que no puede ser proposicionalmente formulado de un modo exhaustivo, que permita capturar todos los rasgos que pueden resultar relevantes para la acción misma; en ciencias como la biología a hipótesis universales más o menos fundadas, que dan cuenta de determinadas conexiones causales; en ciencias formal-deductivas como las matemáticas a la certeza axiomática referida a los puntos de partida últimos de la demostración.[41]

Aristóteles no desarrolla de modo expreso una teoría de la inducción. Sin embargo, con referencia al modo en que lo particular entra en consideración, es posible distinguir, como sugiere Höffe, al menos tres tipos de procesos de tipo inductivo-

39 Cf. *Fís.* I 2, 185a12-14, donde el punto es que la existencia de cosas que se mueven es conocida de modo inmediato, por *epagogé*.

40 Cf. von Fritz (1964) p. 51-54. Esta obra ofrece un extenso y detallado examen del empleo aristotélico de la noción. Véase también Hintikka (1980).

41 Cf. von Fritz (1964) p. 49-51.

epagógico, a saber: 1) la inducción ejemplar, que se basa en unos pocos casos suficientemente representativos y está vinculada estrechamente con el método del ejemplo (*parádeigma*), considerado en la retórica y la teoría de la ciencia (cf. *Ret.* II 20, 1393a26-27, 1394a9-16; *APr* II 24); 2) la inducción general o enumerativa, más semejante a lo que reclama el uso moderno de la noción; y 3) la inducción que subyace al acto de captación noético-intuitiva de los principios últimos e indemostrables de las ciencias demostrativas (cf. *APo* II 19; véase también I 19). Aquí el proceso inductivo-epagógico de consideración de lo particular tiene un carácter meramente preparatorio y posibilitante para el acto de captación o comprensión inmediata del principio universal que los casos considerados revelan.[42] La inducción en sus diferentes formas está, pues, estrechamente vinculada con dos diferentes formas de captación intuitiva, a saber: por un lado, la percepción sensible (*aísthesis*), que provee el conocimiento inmediato de los casos particulares; por otro lado, al menos, en aquellos casos en los que el proceso inductivo-epagógico conduce finalmente a un acto no-discursivo de captación noética de lo universal, el intelecto intuitivo (*noûs*), que facilita el acceso a los principios indemostrables de los que parte el razonamiento deductivo (cf. *APo* II 19, 100b5-17; *EN* VI 7, 1141a17-20; VI 9, 1142a25-26).[43]

La temática vinculada con los límites estructurales del conocimiento de tipo discursivo y, más precisamente, del conocimiento basado en las diferentes formas de inferencia deductiva juega, como se dijo, un papel importante también en la epistemología aristotélica. A este aspecto se volverá más abajo. Importa ahora precisar un poco mejor el alcance general de la concepción aristotélica en torno a la estructura de las inferencias deductivas silogísticas. El carácter altamente técnico y detallado de la silogística aristotélica no permite intentar aquí una exposición de conjunto,[44] sino que habrá que contentarse con unas pocas observaciones de carácter elemental.

En el capítulo inicial de *APr* Aristóteles ofrece una caracterización general de lo que entiende por silogismo (*syllogismós*): un silogismo es un razonamiento o discurso (*lógos*), en el cual, establecidas ciertas cosas (*vgr.* premisas), algo diferente de lo así establecido (*vgr.* una conclusión) se sigue necesariamente, y ello por el mero

42 Véase Höffe (1996) p. 87-90.

43 Para la conexión entre *epagogé* y *noûs*, véase Couloubaritsis (1980); Liske (1994).

44 Para esto, véase Lukasiewicz (1957); Patzig (1969). Una reconstrucción parcialmente diferente se encuentra en Ebbinghaus (1965).

hecho de que lo que se ha establecido es como es, y sin necesidad de ningún otro agregado (cf. I 1, 24b18-22). Se puede dejar de lado aquí la debatida cuestión de si el silogismo aristotélico constituye una *regla de inferencia*, como tendió a concebirlo la lógica tradicional, o ha de verse más como un *enunciado condicional* complejo, según han sostenido intérpretes modernos como J. Lukasiewicz y G. Patzig, siguiendo la tendencia, operante ya en la tradición estoica y reactualizada en la lógica formal contemporánea, a orientarse en el tratamiento de las cuestiones de validez a partir de la tabla de verdad del enunciado de la forma 'si..., entonces...' ($p \rightarrow q$). Como el propio Patzig ha admitido finalmente, si bien es cierto que en muchos casos Aristóteles formula sus ejemplos de silogismo apelando a enunciados condicionales que contienen la conjunción de ambas premisas en el antecedente y la conclusión en el consecuente, no hay en el texto aristotélico evidencia concluyente a favor de ninguna de las dos posibles interpretaciones, y es incluso probable que el debate planteado en torno a la alternativa 'regla de inferencia' o 'enunciado condicional' resulte, en esa forma, extraño al abordaje practicado por el propio Aristóteles. Patzig concede incluso que la interpretación moderna en términos de una lógica de la implicación, en sus diferentes posibles variantes, sólo permite capturar algunas, pero no todas las propiedades de los silogismos aristotélicos.[45]

Sea como fuere, de un modo algo más específico puede decirse que un silogismo consiste de tres enunciados de la forma S-P, de los cuales dos funcionan como premisas y el restante como la conclusión derivada a partir de ellas; dichos enunciados están compuestos, a su vez, a partir de tres términos diferentes, de los cuales uno, el llamado 'término mayor', aparece en una de las premisas, la 'premisa mayor', y ocupa el lugar del término P en la conclusión; otro, el llamado 'término menor', aparece en la otra premisa, la 'premisa menor', y ocupa el lugar del término S en la conclusión; y, por último, el tercero, llamado 'término medio', aparece en ambas premisas, pero no en la conclusión. Por ejemplo:

Todo hombre es mortal	(premisa mayor)
Todo ateniense es hombre	(premisa menor)
Todo ateniense es mortal	(conclusión).

45 Cf. Patzig (1969) p. 3-4. Para un breve resumen del debate, véase Buddensiek (1994) p. 9-12.

Si se designa el término mayor ('mortales') por medio de *P*, el menor ('atenienses') por medio de *S* y el medio ('hombre') por medio de *M*, se tiene el siguiente esquema:

Todo *M* es *P*
Todo *S* es *M*
―――――――
Todo *S* es *P*.

Se trata en este caso de una forma válida de inferencia silogística, que la tradición de la lógica medieval denominó con el nombre latino de *Barbara*, que, a través de las vocales del término (*vgr.* tres veces 'A'), indica el tipo de enunciado que aparece tanto en las premisas como en la conclusión del razonamiento, esto es, tres enunciados universales afirmativos.[46] La estructura consistente de dos premisas, una conclusión y tres términos, distribuidos en el modo indicado entre las premisas y la conclusión, es invariante, y provee las condiciones formales mínimas para la producción de una inferencia silogística, condiciones a las que debe añadirse las ya mencionadas antes, concernientes a la cantidad y la cualidad lógica de las premisas, a saber: que, al menos, una premisa sea universal, y que, al menos, una premisa sea afirmativa. Ahora bien, si, dejando de lado las diferencias relativas a la cantidad y la cualidad de las premisas, se atiende a las posibles combinaciones que resultan de considerar la diferente posible distribución de los términos en el lugar del sujeto y el predicado de ambas premisas, se obtienen cuatro posibles esquemas formales de inferencia silogística, a saber:

I.	II.	III.	IV.
M P	*PM*	*MP*	*PM*
S M	*S M*	*MS*	*MS*
S P	*S P*	*S P*	*S P*

Se trata de las *cuatro figuras* de la silogística tradicional. De ellas Aristóteles sólo se vale efectivamente de las tres primeras, ya que la cuarta parece haber sido

46 Para las denominaciones medievales de los diferentes tipos de silogismos, su significación y su función mnemotécnica, véase Bochenski (1962) p. 244-254.

introducida como una figura independiente recién por Galeno (s. II d. C.).[47] La falta de la cuarta figura en Aristóteles se explica por el hecho de que éste trata los modos silogísticos válidos correspondientes a ella como modos que pertenecen de modo indirecto a la primera figura, ya que pueden ser reducidos a ella por conversión.[48] Si al esquema formal provisto por cada figura se añaden las diferencias correspondientes a la cantidad (universal-particular) y la cualidad (afirmativo-negativo) de las premisas y la conclusión, se obtienen los diferentes *modos*, correspondientes a cada figura. Siendo 4 las posibles variantes a considerar para cada enunciado, y siendo 3 los enunciados de que consta un silogismo, se tiene un número total de $4^3 = 64$ posibles modos en cada figura, lo que da un total de 256 para el conjunto de las cuatro figuras, de los cuales sólo 6 en cada figura –esto es, 24 en total– son modos válidos, es decir, modos que corresponden a inferencias silogísticas genuinamente conclusivas.[49] Aristóteles opera, sin embargo, con un esquema más reducido, ya que menciona expresamente sólo 19 y discute en detalle sólo 14 modos válidos, lo que explica las variaciones que se observan posteriormente en las listas tradicionales, en las cuales el número más usual es de 19 modos válidos.[50] Entre todos los posibles modos silogísticos válidos considera como modos *perfectos* sólo los correspondientes a la primera figura (cf. *APr* I 4, 26b28-30), por poseer éstos propiedades formales conectadas con la distribución de los términos en el esquema correspondiente a su formulación canónica, que los hacen más evidentes, desde el punto de vista de las relaciones lógicas involucradas en la inferencia (p. ej. la relación de transitividad en el caso de *Barbara*).[51]

Pero Aristóteles no se limita a considerar los modos de la inferencia silogística correspondientes a aquellos silogismos meramente asertóricos, cuyas premisas vienen dadas por enunciados no calificados modalmente. Por el contrario, en *APr* I 3 y 8-22 lleva a cabo también un tratamiento de los silogismos modales, que puede verse, desde el punto de vista sistemático, como la continuación natural del

47 Cf. Bochenski (1962) p. 162-163.

48 Véase Patzig (1969) p. 118-127; Ebert (1980).

49 Para la constitución de los modos válidos en cada figura, véase la exposición en Correia (2003) p. 100-102.

50 Véase Bochenski (1962) p. 83-84, 246-249. La lista de los 14 modos válidos considerados por Aristóteles, con los nombres tradicionales bajo los cuales se los conoció en la lógica medieval, es la siguiente: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio* (1ra. Figura); *Cesare, Camestres, Festino, Baroco* (2da. Figura); *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison* (3ra. Figura). A ellos se añaden, en las listas medievales, los otros 5 modos válidos, que Aristóteles no discute en detalle, a saber: *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum* (1ra. Figura).

51 Véase Patzig (1969) p. 51-93. Una interpretación diferente, pero también de carácter formal, de la noción de perfección empleada en este contexto se encuentra en Ebert (1995).

tratamiento de los enunciados modalmente calificados llevado a cabo en *DI* 12-13. La silogística modal es, sin duda, uno de los aspectos técnicamente más sofisticados y complejos en la lógica aristotélica, y ha recibido una atención creciente en las últimas décadas.[52] Lo que Aristóteles lleva a cabo en estos capítulos es, fundamentalmente, una consideración de las formas de inferencia silogística válida a partir de conjunciones de premisas modales (*vgr.* enunciados gobernados por los operadores modales 'necesario' y 'posible', básicamente) –sean ambas con el mismo operador modal, sea cada una de ellas con un operador modal diferente–, o bien a partir de la conjunción de una premisa modal y una premisa asertórica. Como han hecho notar reiteradamente los intérpretes, la teoría desarrollada por Aristóteles presenta una cantidad de problemas que plantean desafíos muy serios a todo intento de reconstrucción consistente. Algunos de ellos conciernen ya a la cuestión de cómo ha de entenderse el alcance de los operadores modales, ya que no siempre es claro qué interpretación tiene en vista Aristóteles mismo, y se produce la impresión de que su empleo varía en diferentes contextos. Así, por ejemplo, no da lo mismo que un enunciado del tipo 'necesariamente A pertenece a todo B', al que Aristóteles recurre en diferentes ocasiones, se tome en el sentido de: 1) 'es necesario que todo lo que es A sea B', 2) 'para cualquier cosa es necesario que si esa cosa es A sea también B', 3) 'todo lo que es necesariamente B es también A', 4) 'todo lo que es B es necesariamente A', o bien 5) 'todo lo que es necesariamente B es necesariamente A'.[53] Con todo, y más allá de las innegables dificultades de detalle que la teoría presenta, nadie duda del enorme mérito que significa para Aristóteles haber abierto también en el caso de la lógica modal un sendero que sólo con el paso de los siglos iba a poder mostrar su enorme fecundidad e importancia sistemática.

Hay dos tipos fundamentales de silogismos modales que Aristóteles considera expresamente, a saber: 1) los *silogismos de necesidad*, y 2) los *silogismos de posibilidad*. Además, 3) existen *silogismos modales mixtos*.

1) Los *silogismos de necesidad* son aquellos que están constituidos a partir de una combinación de dos premisas necesarias o bien de una premisa necesaria (N) y

52 Para una presentación sucinta, véase Buddensiek (1994). La reconstrucción de conjunto más completa se encuentra ahora en Nortmann (1996). Véase también Schmidt (2000).

53 Véase Mignucci (1997) p. 99-101.

una premisa simplemente asertórica (X), lo que, considerando la diferencia funcional entre la premisa mayor y la menor, da lugar a las siguientes combinaciones: NN, NX y XN. Estos silogismos son tratados en *APr* I 8-12, y la pregunta básica a partir de la cual se orienta dicho tratamiento es la de bajo qué condiciones resulta posible derivar una conclusión necesaria (N). Que la conclusión de un modo silogístico válido es N resulta, a juicio de Aristóteles, poco menos que evidente, allí donde la combinación de premisas a partir de la cual se la obtiene es del tipo NN. Esto explica por qué Aristóteles piensa que, bajo condiciones de homogeneidad modal de las premisas, los silogismos de necesidad son prácticamente idénticos a los correspondientes silogismos asertóricos (cf. I 8, 29b36-37), lo cual lo exime de un tratamiento pormenorizado de cada uno de los modos válidos. La intuición básica es, en este tipo de casos, la de que los modos válidos de inferencia no sólo permiten conservar la verdad, en el tránsito que va de las premisas a la conclusión, sino también la cualidad modal de las premisas, en este caso, su necesidad. Si se dan estas condiciones, se podrá derivar una conclusión N, ya sea de modo directo o, al menos, por conversión (cf. 29b36-30a14). Así, por ejemplo, en el caso de *Barbara*, y dejando de lado los problemas ya apuntados acerca del modo preciso en que debe entenderse el alcance funcional de los operadores modales, se tiene lo siguiente:

(N) Todo *M* es P
(N) Todo *S* es *M*
———————————
(N) Todo *S* es *P*.

Barbara NNN es, pues, un caso paradigmático de verificación de la intuición básica referida a la conservación de la cualidad modal de las premisas en una inferencia válida, bajo condiciones de homogeneidad modal. En cambio, los silogismos de necesidad que presentan combinaciones de premisas del tipo NX y XN reciben un tratamiento más específico (cf. I 9-11), ya que, bajo condiciones de no-homogeneidad modal de las premisas, no resulta, sin más, evidente que todos los modos silogísticos válidos permitan derivar efectivamente una conclusión N. Y, de hecho, el tratamiento de Aristóteles muestra que ello no es así. Así, por ejemplo, de los dos posibles casos de *Barbara*, a saber: NXN y XNN, Aristóteles sólo considera válido al primero, pero, en cambio, no al segundo (cf. I 9, 30a15-33). La razón de fondo de esta asimetría debe buscarse en el axioma modal según el cual es en

cada caso lo que subsume, y no lo subsumido, lo que trasmite su calidad modal a la conclusión: si, como en *Barbara* NXN, lo meramente fáctico es subsumido bajo lo necesario, la conclusión será también necesaria; en cambio, si es lo necesario lo que queda subsumido bajo lo meramente fáctico, la conclusión ya no podrá ser necesaria, lo que explica que *Barbara* XNN no resulte, como tal, válido.[54]

2) Por su parte, los *silogismos de posibilidad* son aquellos que poseen, al menos, una premisa posible, en el sentido preciso de posibilidad que excluye tanto la imposibilidad como también la necesidad, es decir, en el sentido de la así llamada 'posibilidad bilateral' o, simplemente, 'contingencia' (C), por oposición a la 'posibilidad unilateral' (P), que excluye sólo la imposibilidad, pero no la necesidad (cf. I 3, 25a37-b19; I 14, 33b21-14).[55] En su tratamiento de los silogismos de posibilidad, que ocupa la extensa y difícil sección de *APr* I 13-22, Aristóteles no considera el caso de silogismos modales constituidos a partir de premisas P.

Ahora bien, según se esté o no en presencia de condiciones de homogeneidad modal, se tendrá aquí, tal como ocurría en el caso de los silogismos de necesidad, tres posibles tipos de combinaciones de premisas, a saber: CC, CX y XC. Y, al igual que en el caso análogo de los silogismos de necesidad, también aquí resulta suficientemente claro que a partir de una combinación de premisas del tipo CC es posible extraer, en cualquier modo silogístico válido, una conclusión C, sea de modo directo o bien por conversión (cf. I 14). Así, por ejemplo, en el caso de *Barbara* CCC se tendrá:

(C) Todo *M* es *P*
(C) Todo *S* es *M*
―――――――――
(C) Todo *S* es *P*.

En cambio, en el caso de los silogismos de posibilidad del tipo CX y XC la situación es sustancialmente más compleja, y no resulta posible presentarla aquí en todos sus detalles. Con todo, al menos, en el caso de la primera figura, cuyos modos válidos se consideran en *APr* I 15, Aristóteles fija una posición general, que puede

54 Para este punto, véase Schmidt (2000) p. 70-72.

55 Para la distinción de significados de 'posibilidad' en este difícil texto, véase Ross (1949) p. 295-298 *ad loc.*; Buddensiek (1994) p. 19-25.

resumirse del siguiente modo: los silogismos de posibilidad del tipo CX resultan perfectos, ya que en todos ellos se puede extraer una conclusión C (cf. 33b26-28, 33-40), mientras que los silogismos del tipo XC son imperfectos, pues por sí mismos no permiten el mismo tipo de derivación (cf. 33b28-33).[56]

Por último, 3) los *silogismos modales mixtos* pueden presentar dos tipos de combinaciones de premisas, a saber: CN o bien NC. En *APr* I 16, Aristóteles considera los casos correspondientes a la primera figura, y muestra que, en el caso de la combinación CN, se obtendrá una conclusión C, mientras que, en el caso de la combinación NC, la conclusión no será ni C ni, por supuesto, tampoco N, sino más bien P o X, según los casos.[57] En el primer tipo de combinación de premisas, el silogismo obtenido es perfecto, en el segundo, imperfecto. Así, por ejemplo, en el caso de *Barbara*, se tendrá las siguientes dos situaciones:

(1)	(2)
(C) Todo *M* es *P*	(N) Todo *M* es *P*
(N) Todo *S* es *M*	(C) Todo *S* es *M*
(C) Todo *S* es *P*	(P) Todo *S* es *P*.

Mientras que (1) es un silogismo perfecto, ya que la conclusión se alcanza, sin más, a partir de la suposición inicial (cf. 36a5-7), (2) es, en cambio, imperfecto, ya que una genuina derivación de la conclusión debe alcanzarse de modo indirecto, a través de una prueba adicional (cf. 35b37-36a2).[58]

3. El silogismo y la demostración científica

En *APo*, sobre la base del tratamiento de la inferencia silogística desarrollado en *APr* y de otras consideraciones específicas, Aristóteles presenta una concepción de conjunto en torno a la estructura del conocimiento científico, en el sentido más riguroso del término. Formulado en términos modernos, puede decirse que la ciencia (*epistéme*) aparece caracterizada allí como un conjunto o sistema de enunciados necesariamente verdaderos, vinculados entre sí por determinadas relaciones de fundamentación. En tal sentido, no es la mera verdad, ni siquiera

56 Véase Buddensiek (1994) p. 103-104.

57 Véase Buddensiek (1994) p. 115.

58 Para un tratamiento detallado de *Barbara* CNC y *Barbara* NCP, véase Schmidt (2000) p. 149-155 y 144-148, respectivamente.

la verdad necesaria, de tales enunciados lo que les concede el carácter de cientificidad, sino, más bien, su inserción en un plexo de fundamentación más amplio, dentro del cual ocupan un lugar preciso, determinado por referencia a otros enunciados de los que se derivan lógicamente. Aristóteles intenta capturar el conjunto de condiciones que dan cuenta del carácter propio de los enunciados científicos y, paralelamente, del conocimiento a través del cual tales enunciados se presentan como tales, por medio de la elaboración de una precisa noción de *demostración* (*apódeixis*), que ocupa el centro mismo de la concepción epistemológica desarrollada en la obra (cf. *APo* I 1-6). La demostración es una especie particular de inferencia silogística, que Aristóteles denomina también con el nombre de *silogismo científico* (*syllogismòs epistemonikós*), por cuanto su posesión garantiza la posesión de conocimiento científico (cf. I 2, 71b17-19). La especificidad del silogismo científico no viene dada, como se echa de ver, por la forma silogística misma, pues ésta corresponderá a alguno de los modos válidos estudiados en la teoría de la inferencia silogística. Su especificidad concierne, más bien, a determinados requerimientos adicionales, vinculados con propiedades materiales de las premisas a partir de las cuales se derivan las correspondientes conclusiones. Tales requerimientos son los siguientes: 1) las premisas deben ser *verdaderas*, 2) *primeras* o *inmediatas*, 3) *más conocidas* que la conclusión derivada de ellas y, en tal sentido, *anteriores* a dicha conclusión, y, por último, las premisas deben ser también 4) *causa* de la conclusión (cf. 71b20-22).

1) Una inferencia silogística no garantiza por sí sola la verdad de la conclusión derivada de modo formalmente correcto –es decir, válido– a partir de una determinada conjunción de premisas; lo que la validez formal de una inferencia silogística garantiza es tan sólo que la conclusión así derivada no podrá ser falsa, *si y sólo si* las premisas son verdaderas. Dicho de otro modo, la validez formal sólo garantiza la conservación de la verdad presente ya en las premisas. En cambio, si se parte de premisas falsas nada garantiza que la conclusión derivada válidamente de ellas vaya a ser necesariamente verdadera, ni tampoco necesariamente falsa, pues, como reza un principio básico de la lógica medieval –tematizado en su aplicación al caso del silogismo ya por el propio Aristóteles (cf. *APr* II 2-4)–, de lo falso se sigue cualquier cosa (*ex falso sequitur quodlibet*), es decir, tanto la verdad como la falsedad, y ello de modo puramente accidental.[59] Obviamente, cuando la

59 Para la limitación del alcance universal del principio en el caso de la lógica tetravalente, véase Öffenberger (1990) p. 150.

conclusión de una inferencia silogística válida es falsa, no podría afirmarse que lo obtenido a partir de dicha inferencia constituya conocimiento, pues no hay conocimiento falso: el conocimiento falso no es genuino conocimiento. En términos de la lógica epistémica contemporánea, esto puede formularse diciendo que atribuir a un sujeto X el conocimiento de una proposición *p* implica asumir, al mismo tiempo, la verdad de *p*. En efecto, en caso de ser falsa *p*, no podría decirse propiamente 'X conoce (sabe) que *p*', sino, a lo sumo, 'X cree que *p*', ya que, a diferencia del conocimiento, una creencia puede ser tanto verdadera como falsa. Aristóteles formula el punto diciendo que no se puede conocer lo que no es el caso, por ejemplo: no se puede conocer que la diagonal del triángulo es conmensurable con los lados, pues dicha proposición es falsa (cf. *APo* I 2, 71b25-26). Si no hay, en general, conocimiento falso, entonces mucho menos podrá haber conocimiento *científico* falso, pues éste pretende ser universal y necesariamente verdadero. Esto explica que en el caso del silogismo científico, que es aquel cuya sola posesión asegura la posesión de ciencia, a la exigencia habitual de validez formal se añada expresamente la exigencia material de verdad de las premisas.

Además, 2) dichas premisas deben ser primeras o inmediatas, en el sentido de que ellas mismas no son derivadas demostrativamente a partir de otras premisas (cf. 71b26-29). Esta exigencia alude al papel que desempeñan los principios últimos indemostrables (*vgr.* los axiomas, las definiciones, etc.) de los que, directa o indirectamente, depende el conocimiento demostrativo de todo lo demás, en un determinado ámbito de objetos. En la misma medida, la exigencia se conecta con el problema, ya comentado, de los límites estructurales que le están trazados, en general, a toda forma de conocimiento por vía deductiva, del cual el conocimiento científico-demostrativo es una especie particular, por el simple hecho de tener que partir de principios no alcanzables por vía deductiva, sino sólo por medio de procedimientos inductivo-epagógicos.

Por otra parte, 3) las premisas deben ser más conocidas que la conclusión y anteriores ella, aunque no en el sentido de que su conocimiento preceda efectivamente en el tiempo al conocimiento de la conclusión, ya que en el *orden de la adquisición* del conocimiento lo que es más universal y lo que es primero es lo más alejado de aquello que se conoce inmediatamente. Por el contrario, la mayor cognoscibilidad y la anterioridad a las que aquí se alude se conectan más bien con la secuencia propia del *orden de la fundamentación* del conocimiento ya poseído (cf. 71b33-72a5): aunque muchas veces se llega a conocer las premisas que fundamentan una con-

clusión con posterioridad al hecho de haber reconocido a ésta como verdadera, no es menos cierto que sólo a partir de las correspondientes premisas se está en condiciones de *dar razón* de la verdad de la conclusión, y no viceversa, pues la verdad de la conclusión no permite fundamentar la de las correspondientes premisas.

Finalmente, 4) las premisas deben ser causa de la conclusión, pues sólo se tiene conocimiento científico de algo cuando se lo conoce por sus causas, las cuales, justamente en la medida en que permiten dar razón de algo, son, en el orden de la fundamentación, anteriores a lo explicado por referencia a ellas (cf. 71b29-33). Que las premisas han de ser causas de la conclusión debe entenderse en referencia a dos aspectos, inseparables en la concepción de Aristóteles, a saber: por un lado, el hecho de que las premisas cumplen esencialmente una función de explicación y fundamentación respecto de la conclusión; por otro, el hecho de que tal cosa sólo resulta posible en la medida en que los eventos o estados de cosas a los que las premisas y la conclusión refieren estén ellos mismos vinculados por nexos causales que la conexión silogística debe reflejar adecuadamente en el plano lógico, si es que aspira a contar como genuinamente demostrativa. El punto es de fundamental importancia sistemática, porque pone de manifiesto que la noción aristotélica de demostración pretende vincular dos elementos en principio heterogéneos, pero ambos esenciales, a juicio de Aristóteles, para caracterizar específicamente lo que ha de entenderse bajo conocimiento científico, a saber: la estructura deductiva fundada en la forma lógica del silogismo, por un lado, y la explicación por referencia a causas, por el otro. Carácter deductivo y alcance causal constituyen, pues, ambos elementos imprescindibles en una explicación genuinamente científica, que merezca el calificativo de demostrativa. En otro contexto (véase *APo* I 13), Aristóteles ilustra el punto por medio de un contraste entre una mera inferencia silogística, que provee tan sólo conocimiento de un hecho, y una inferencia silogística que, por estar dotada de alcance causal, provee una genuina explicación del hecho en cuestión. El ejemplo de Aristóteles apela a la contraposición entre los siguientes dos silogismos (cf. 78a31-b3):

(1)	(2)
Todo lo que no titila está cerca	Todo lo que está cerca no titila
Los planetas no titilan	Los planetas están cerca
Los planetas están cerca	Los planetas no titilan.

Ambos silogismos corresponden a la primera figura y son obviamente válidos. Pero hay entre ambos una notoria diferencia en lo que concierne al alcance explicativo: el silogismo (1) sólo establece el hecho de que los planetas están cerca, pero no explica propiamente dicho hecho; en cambio, el silogismo (2) provee una genuina explicación del hecho de que los planetas no titilen. La razón de la diferencia estriba en que el término medio de (2) (*vgr.* 'estar cerca') da cuenta de la causa del hecho establecido en la correspondiente conclusión, mientras que el término medio de (1) (*vgr.* 'no titilar') no indica la causa de la correspondiente conclusión, sino más bien la consecuencia del hecho establecido en ella. En cuanto posee genuino alcance explicativo, por constituir una inferencia que va desde la causa a lo causado por ella, el silogismo (2) constituye un caso de genuina demostración y vehiculiza como tal conocimiento genuinamente científico. El silogismo (1) representa, en cambio, el caso de una inferencia que invierte el orden de la correspondiente relación causal, pues va de lo causado (*vgr.* el no titilar de los planetas) a su causa (*vgr.* su estar cerca). Este tipo de inferencia causalmente inversa, en general, y las así llamadas inferencias a partir de signos, en particular, juegan un papel importante en la concepción aristotélica en torno a las formas no estrictamente demostrativas del conocimiento discursivo e inferencial, sobre todo, en conexión con el tratamiento de la argumentación retórica (véase abajo II.5). Pero no constituyen casos de genuina demostración científica, por cuanto no satisfacen el requerimiento de proveer una explicación causal del hecho establecido en la conclusión. El requerimiento de relevancia causal es, como se dijo, un componente esencial de la noción aristotélica de demostración, más allá de las dificultades que plantea, en muchos casos, la necesidad de vincular dicho requerimiento con las exigencias formales propias de la demostración silogística. Ha habido, por cierto, intentos de reinterpretar la exigencia de relevancia causal planteada por Aristóteles en términos puramente epistémicos, con el fin de evitar las dificultades que plantea la vinculación de la perspectiva lógico-epistémica y la perspectiva ontológico-causal en el modelo epistemológico de los *APo.*[60] Pero dichos intentos necesariamente fracasan y no permiten capturar el núcleo significativo de la posición elaborada por Aristóteles.[61]

60 Véase McKirahan (1992).

61 Véase Alvarado (1999).

Pues bien, lo propio y definitorio del conocimiento científico es su carácter demostrativo en el sentido indicado. Pero de aquí se sigue necesariamente que hay ciertos puntos de partida y presupuestos de todo conocimiento científico, que no pueden ser conocidos del mismo modo que lo que se conoce demostrativamente a partir de ellos, ya que, como se dijo, toda demostración parte, en definitiva, de conocimientos previos, a los cuales no puede accederse de modo demostrativo. En *APo* Aristóteles tematiza también este aspecto e identifica, al menos, tres tipos de puntos de partida del conocimiento científico, a saber: 1) los *axiomas*, 2) las *hipótesis* y 3) las *definiciones* (véase I 2, 72a14-24). Los *axiomas* son enunciados primitivos, no demostrables, cuyo conocimiento inmediato es un requisito previo indispensable, si se desea conocer otros enunciados de modo demostrativo (cf. 72a16-18). Como ejemplos de axiomas que proveen puntos de partida indemostrables de las ciencias demostrativas Aristóteles menciona diferentes tipos de principios. Por una parte, a) principios lógicos de máxima universalidad tales como el Principio de No-Contradicción ('A no puede ser a la vez y en el mismo sentido B y no-B') y el Principio de Tercero Excluido ('A debe ser B o no-B') (cf. I 11), cuya validez el propio Aristóteles defiende en otro contexto (véase *Met.* IV 3-8). Estos principios están presupuestos en toda demostración científica, sin aparecer mencionados habitualmente de modo expreso en calidad de premisas. En un breve pasaje Aristóteles parece sugerir que dichos principios no constituyen premisas, sino, más bien, lo que modernamente se llamaría reglas de inferencia, al indicar que no se demuestra *a partir de* (*ek*) ellos, sino *a través de* (*dià*) ellos (cf. *APo* I 10, 76b10).[62] Pero hay quienes piensan que, a falta de apoyo textual adicional, el pasaje no provee evidencia suficiente para atribuir a Aristóteles conocimiento de la distinción funcional entre premisas y reglas de inferencia.[63] En todo caso, Aristóteles insiste en que se trata aquí de principios *comunes* a todas las ciencias demostrativas, y en tal sentido puede decirse, por tanto, que cumplen la función de *reglas metacientíficas*, en la medida en que establecen condiciones necesarias para todo sistema de conocimiento científico.[64] Por otra parte, b) junto a los dos principios lógicos fundamentales señalados, Aristóteles menciona como ejemplos de axiomas también algunos principios básicos, de menor generalidad

62 Cf. Ross (1949) p. 56, 531-532 *ad* 75a41.
63 Véase Barnes (1994) p. 139 *ad loc.*
64 Cf. Cassini (1988) p. 77.

en lo que concierne a su campo de aplicación, pero todavía comunes a varias ciencias, tales como el principio que establece que cuando a cosas iguales se le restan partes iguales, los residuos serán iguales (cf. *APo* I 10, 76a41), un principio que sólo encuentra aplicación genuina en el ámbito de las ciencias que operan con cantidades (cf. 76a41-b2).

Por su parte, y a diferencia de los axiomas, 2) las *hipótesis* y 3) las *definiciones*, que Aristóteles subsume bajo el título común de *tesis* (cf. I 2, 72a14-16), proveen los principios *propios* de cada ciencia. A diferencia de los axiomas los principios propios proveen las premisas primeras de las que parten las demostraciones de la correspondiente ciencia. Ahora bien, a juicio de Aristóteles, al menos en el marco de la concepción de *APo*, la unidad de una ciencia determinada viene dada por su referencia a un cierto *género* (*génos*) de cosas, que oficia de *sujeto* o *tema* propio de dicha ciencia y del cual se establecen por vía demostrativa las propiedades que le pertenecen por sí mismo (cf. I 7, 75a42-b2; I 10, 76b22). La noción de género debe tomarse aquí en su significado lógico más estricto, que remite a una clase natural de cosas, designadas por un predicado o nombre común, que se aplica a todas ellas con un significado único, es decir, unívocamente. Así, por ejemplo, el término 'animal' designa el género del que se ocupa una ciencia como la biología, y se predica de modo unívoco de todas las especies de animales, de modo que en expresiones como 'el buey es un animal', 'el camaleón es un animal' o 'la araña es un animal' posee siempre uno y el mismo significado. Ahora bien, las *hipótesis* serían, según la interpretación más habitual, aquellos enunciados que afirman la existencia del género del que ha de ocuparse una determinada ciencia, designado como tal por un correspondiente nombre, y ello solamente allí donde la existencia de dicho género de cosas no es de suyo evidente (cf. I 2, 72a20-24; I 10, 76b23-77a4).[65] Esta interpretación no está libre de dificultades, pues no resulta fácil hacerla compatible con el hecho de que enunciados existenciales del tipo 'X existe' no pueden funcionar, en principio, como premisas de una demostración silogística.[66] Por su parte, las *definiciones* son aquellos enunciados que establecen

---

65 Véase Mansion (1976) p. 151-153; Barnes (1994) p. 100-101, 140-142.

66 Para una interpretación diferente, que considera las hipótesis como un tipo particular de enunciados predicativos, véase Gómez Lobo (1977) y (1981); véase también Cleary (1995) p. 176-189, quien ofrece una interpretación que busca combinar las ventajas de la tradicional y de la defendida por Gómez Lobo. En la misma línea de lo sugerido en el texto, Cleary enfatiza que no se trata de afirmaciones de existencia en el sentido usual, que quedan referidas a un determinado objeto, sino, más bien, de afirmaciones referidas al *modo de ser* que corresponde a los sujetos, de los cuales se predican determinados atributos.

lo que una determinada cosa es esencialmente (cf. *APo* II 10, 93b29; II 3, 91a1). Las definiciones de las que parte una ciencia serían fundamentalmente aquellas que expresan la esencia del género que provee el objeto propio de dicha ciencia, del cual la demostración procede luego a establecer las propiedades que le pertenecen por sí mismo (cf. II 3). Siendo la definición el enunciado que articula predicativamente la esencia de un objeto, no puede haber, en sentido estricto, demostración de la definición, pues tampoco hay demostración de la esencia (cf. II 4-8).

La concepción aristotélica de la ciencia, elaborada sobre la base de la noción de demostración antes comentada, presenta aspectos que contrastan fuertemente con las concepciones actuales más difundidas acerca de la estructura y el carácter del conocimiento científico. En particular, se ha señalado a veces que el énfasis en el hecho de que la ciencia debe constituir un sistema deductivo, construido además sobre la base de principios indemostrables necesariamente verdaderos, deja poco lugar para algunas de las características que parecen más distintivas de lo que modernamente se entiende por ciencia, tales como el carácter hipotético y revisable de los puntos de partida, la provisoriedad de las conclusiones sujetas siempre a la posibilidad de ulterior revisión o revocación, y la exigencia de progreso, el cual no siempre acontece de modo meramente acumulativo o lineal, sino que muchas veces va asociado a las crisis de fundamentos y a las necesidades de reformulación de conceptos fundamentales y redescripción de fenómenos básicos que dichas crisis traen consigo. En todo caso, siguiendo aquí las tendencias operantes ya en la caracterización platónica de la ciencia (*epistéme*), por oposición a la mera opinión o creencia (*dóxa*), el propio Aristóteles afirma expresamente que las conclusiones establecidas por medio de las demostraciones científicas genuinas han de tener necesariamente el carácter de verdades necesarias y eternas (cf. I 8). Tampoco puede ponerse seriamente en duda el carácter esencialmente fundacionalista de la concepción epistemológica de Aristóteles,[67] que constituye incluso el primer y más sofisticado ejemplo en la Antigüedad clásica de un modelo axiomático descripto como tal en el plano metateórico,[68] un modelo axiomático que, a diferencia de lo que es habitualmente el caso en la axiomática moderna, exige la verdad y la necesidad de sus propios puntos de partida.

---

67 Véase Cassini (1988) p. 81-92.

68 Véase Scholz (1930).

Todas estas y otras características del modelo aristotélico contrastan notoriamente con las relevadas por las concepciones epistemológicas más difundidas en la actualidad. Sin pretender nivelar dicho contraste, conviene, sin embargo, recapitular algunos aspectos que pueden contribuir a mitigar el carácter exageradamente logicista y fixista que adquiere la concepción aristotélica en presentaciones poco matizadas. En primer lugar, es importante el hecho de que la teoría aristotélica de la demostración no pretende proveer una suerte de lógica del descubrimiento científico, sino tan sólo una teoría de la justificación del conocimiento: el silogismo científico no puede llevar a la obtención de conocimientos radicalmente nuevos, sino que provee tan sólo un modo de justificar conocimientos ya poseídos por medio de su vinculación con otros que pueden explicarlos, lo cual permite entender también la función esencialmente didáctica que Aristóteles vincula con los procedimientos demostrativos propios de cada ciencia (cf. p. ej. *RS* 2, 165b1-3). En este sentido, la investigación contemporánea ha llamado la atención sobre el hecho de que en su tarea de investigación científica Aristóteles no procede nunca, de hecho, sobre la base del tipo de razonamiento deductivo que exige su propia teoría de la demostración, sino que privilegia los procedimientos de tipo inductivo-epagógico y dialéctico, que permiten pasar de lo individual a lo universal y someter a prueba, a través de la discusión crítica, a los enunciados que pretenden validez universal.[69]

Este aspecto se conecta también, en segundo lugar, con el hecho de que la propia estructura formal del silogismo, tal como Aristóteles la tematiza, remite, en su origen, al contexto de la discusión dialéctica. En efecto, E. Kapp ha llamado la atención sobre el hecho de que, contra lo que fue la tendencia dominante en buena parte de la tradición posterior, el recurso expreso al silogismo debe considerarse enmarcado, en el caso Aristóteles, en el intento por encontrar el modo de justificar un enunciado dado de antemano, que, una vez halladas las correspondientes premisas, aparece así como la conclusión del razonamiento que conduce a él. Dicho de otro modo: en la práctica habitual en el marco de la discusión dialéctica, que constituye una suerte de juego reglado basado en el intercambio de argumentos entre alguien que sostiene una tesis y un oponente que trata de refutarlo, se parte del enunciado que ha de oficiar de conclusión y se busca luego hallar las premisas que permiten justificarlo, en vez de partir de premisas para

69 Véase Owen (1961), Wieland (1960-61).

derivar lo que se sigue lógicamente de ellas.[70] Esto indica que el recurso al silogismo como matriz formal de la demostración científica no remite de suyo, en el caso de Aristóteles, a una concepción deductivista extrema, que intentara eliminar toda asimetría entre el orden de la adquisición y el orden de la justificación del conocimiento: el silogismo forma parte de lo que la tradición posterior llamó una *ars demonstrandi*, y, en la medida en que no permite obtener conocimiento genuinamente nuevo, sino tan sólo justificar conocimientos ya poseídos o, a lo sumo, hacer explícito por derivación lo que está contenido implícitamente en ellos, no puede sustituir a los mecanismos informales no-deductivos propios de una *ars inveniendi*. En esta misma línea, hay quien ha argumentado en favor de una interpretación según la cual la demostración científica por medio de inferencias silogísticas presupondría, como paso previo, el establecimiento de las relaciones que vinculan a los términos relevantes y la elaboración de las correspondientes definiciones, por medio de procedimientos de tipo dialéctico, que remiten en su origen al método platónico de la división.[71]

Por último, un tercer aspecto a tener en cuenta concierne al estatuto de los axiomas y los principios primeros de todo conocimiento científico. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en la axiomática moderna, Aristóteles exige que los puntos de partida indemostrables de la ciencia sean necesariamente verdaderos y capaces de producir por sí mismos la convicción de que son verdaderos (cf. *Tóp.* I 1, 100b18-21), de modo tal que su verdad aparece, en cierto sentido, como autosustentada. Sin embargo, no es menos cierto que esto no implica que Aristóteles considere a dichos axiomas y principios primeros como verdades inmediatas, evidentes para cualquiera, dadas, por así decir, de antemano, y no susceptibles de ningún tipo de justificación discursiva. Por el contrario, ya se ha mencionado el hecho de que también los actos de captación no-discursiva por parte del intelecto intuitivo (*noûs*) pueden, e incluso suelen, venir mediados por procesos preparatorios de carácter inductivo-epagógico.[72] Y a ello se agrega el hecho de que el propio Aristóteles desarrolla complejos argumentos de carácter dialéctico, destinados a probar de modo indirecto la necesaria validez de axiomas como el Principio de No-Contradicción (y el de Tercero Excluido), mostrando la imposibilidad del inten-

70 Véase Kapp (1931).
71 Véase Ferejohn (1991) p. 15-61.
72 Véase Le Blond (1939) p. 121-145.

to de negar consistentemente dicha validez. Estos argumentos presentan, sobre todo, en el caso de la defensa del Principio de No-Contradicción, una estructura y un alcance comparables, aunque no idénticos, al tipo de fundamentación que actualmente se denomina de carácter trascendental-pragmático.[73] En la concepción aristotélica, los axiomas y principios primeros no aparecen, pues, como injustificables (o injustificados), sin más, sino tan sólo como no susceptibles de un tipo particular y específico de justificación, a saber: aquel que provee el conocimiento demostrativo propio de la ciencia.[74]

Todo esto muestra, en definitiva, que la exigencia aristotélica de verdad necesaria y cognoscibilidad autosustentada de los axiomas y principios primeros de la ciencia demostrativa está muy lejos de expresar una concepción intuicionista ingenua, basada de modo acrítico en un postulado de evidencia inmediata difícilmente defendible.[75]

4. La dialéctica y la tópica

La conexión que vincula el concepto de dialéctica con el problema del acceso a los principios últimos de la demostración científica y el conocimiento, en general, explica en buena medida el enorme interés surgido en el marco de la investigación especializada, desde los años 60 a esta parte, por la concepción aristotélica de la dialéctica, en general, y en particular, por la teoría de la argumentación dialéctica que Aristóteles desarrolla en *Tóp.*, obra sobre la cual han aparecido numerosos estudios de primer nivel en los últimos años. Aquí convergen tanto el renovado interés contemporáneo por la tópica, motivado por el auge de las nuevas teorías de la argumentación y la hermenéutica, como también el interés generalizado en el horizonte filosófico actual por hallar modelos de fundamentación que estén en condiciones de afrontar el reto del escepticismo, en un contexto signado por la reconocida obsolescencia de los modelos fundacionalistas de carácter dogmático-ingenuo, sean de corte intuicionista o bien de corte deductivista. No es posible reflejar aquí siquiera superficialmente la vasta problemática vinculada con la recepción de la dialéctica aristotélica en el contexto de la discusión filosófica contemporánea. Ni siquiera será posible dar una idea acabada del contenido de

73 Véase Hafemann (1998) p. 6-11, 44-50, etc.
74 Véase Cassini (1988) p. 70-71.
75 Véase Scholz (1930) p. 265-270; Kal (1988) p. 54-60.

Tóp., una obra larga y minuciosa, que se cuenta entre las primeras escritas por Aristóteles, y que refleja el grado de sofisticación alcanzado por la práctica y la teoría de la discusión dialéctica ya en el seno de la Academia.[76] Habrá que contentarse, pues, con unas pocas indicaciones muy generales.

Desde el punto de vista del contenido, la obra titulada *Tópicos* puede ser dividida en dos partes diferenciadas, a saber: 1) los libros I y VIII, que exponen y discuten el método dialéctico en sus aspectos principales; 2) los libros II-VII, que contienen una minuciosa colección de 'lugares' (*tópoi*) empleados en la discusión dialéctica, en total unos 337. El objetivo del tratado consiste en el hallazgo de un método que permita argumentar sobre cualquier problema propuesto a partir de premisas probables, sin incurrir en contradicciones (cf. I 1, 100a18-21). De aquí se derivan dos elementos que diferencian netamente a la dialéctica de la ciencia, a saber: 1) mientras que la ciencia tiene un objeto propio, un tema específico, que viene dado por la unidad de un determinado género de cosas, la dialéctica versa, en principio, sobre cualquier tipo de problema, incluidas aquellas cuestiones que, por su carácter máximamente general, quedan más allá de la esfera de competencia de cualquier ciencia particular, y que forman parte, como tales, del ámbito de problemas de los que se ocupa también la reflexión filosófica; 2) mientras que la demostración científica debe partir de premisas necesariamente verdaderas, la dialéctica parte, en cambio, de premisas meramente probables o plausibles (*éndoxa*). Como la ciencia, también la dialéctica apela a la inferencia silogística para establecer determinadas conclusiones, hallando las premisas a partir de las cuales pueden derivarse lógicamente. Pero, en la medida en que se parte aquí de premisas meramente probables, no se está en presencia de silogismo científico, que es el único que produce genuina demostración, en el sentido aristotélico del término, sino, más bien, del así llamado *silogismo dialéctico* (*dialektikòs syllogismós*) (cf. 100a29-30). Bajo 'premisas probables' o 'plausibles' se entiende aquellas opiniones o creencias que son admitidas o bien por todos los hombres, o bien por la mayor parte de ellos, o bien por los sabios, ya sea por la mayor parte de ellos o bien por los más reputados (cf. 100b21-23). La oposición entre lo 'plausible' y lo 'no plausible' debe tomarse aquí en un sentido neutral, que no prejuzga respecto de la alternativa entre lo 'verdadero' y lo 'falso', ya que para considerar como 'plausible' a un determinado punto de partida basta, al menos, en principio, con

76 Para interpretaciones de conjunto recientes, véase Primavesi (1996), discutida en Chichi (2000), y Slomkowski (1997).

atender al grado de aceptación del que goza de hecho. Esto explica que premisas falsas puedan ser empleadas, en determinados casos, como puntos de partida de argumentos dialécticos (cf. VIII 12, 162b27-30). Por último, 3) una tercera diferencia respecto del silogismo científico concierne al peculiar contexto pragmático en el que tiene lugar el recurso al argumento dialéctico, el cual es siempre un contexto dialógico y refutativo, mientras que la demostración científica puede llevarse a cabo también en contextos monológicos, y, en caso de estar inserta en contextos dialógicos, cumple, como se dijo ya, una función de tipo esencialmente didáctico, y no refutativo. Por otro lado, en la medida en que parte de premisas probables y es genuinamente conclusivo, el silogismo dialéctico se diferencia también del *silogismo erístico* o meramente *disputativo* (*eristikòs syllogismós*), que es propio del tipo de discusión que caracteriza a la sofística. Este último no satisface las mencionadas condiciones de plausibilidad y conclusividad, ya que o bien parte de premisas que tienen sólo apariencia de probabilidad, pero que no son realmente probables, o bien concluye de modo meramente aparente, ya sea a partir de tales premisas o de premisas genuinamente probables (cf. I 1, 100b23-101a4; *RS* 2, 165b7-8), por cuanto o bien no concluye según los modos válidos de la inferencia silogística, o bien incurre en alguna falacia de tipo material, o bien no satisface los requerimientos de propios de una genuina refutación (p. ej. el de relevancia y especificidad respecto de la cuestión discutida) (cf. *RS* 11, 171b7-22).[77]

Sin constituir ella misma ciencia, la dialéctica posee, sin embargo, una utilidad propia, que comprende, básicamente, tres aspectos diferentes, a saber: 1) el relativo a la *ejercitación*, que apunta a aumentar la capacidad para argumentar sobre los diferentes posibles temas de discusión; 2) el relativo a la capacidad de hallar, a través del conocimiento de las opiniones mayoritariamente aceptadas, una base común de discusión con personas desconocidas a las que se encuentra de modo azaroso; y 3) el relativo al cultivo de las ciencias filosóficas (cf. *Tóp.* I 2, 101a25-34). Esta última utilidad es doble: por un lado, a) si se está en condiciones de argumentar tanto en pro como en contra sobre cada asunto de discusión, se estará también en mejores condiciones para distinguir lo verdadero y lo falso en cada caso; por otra parte, b) la argumentación dialéctica permite aproximarse,

77 Para la distinción de estos tres tipos de errores como característicos del silogismo erístico, véase Dorion (1995) p. 147 nota 162 *ad* 171b11. Para el contraste entre refutaciones dialécticas y meramente erísticas o sofísticas, véase Evans (1977) p. 39-41.

a través del examen de las opiniones comúnmente aceptadas, a aquellos principios primeros que son presupuestos de las ciencias, pero no pueden ser demostrados por recurso a los principios específicos de dichas ciencias: en su carácter esencialmente investigativo, la dialéctica abre, pues, el camino hacia los principios primeros de todas las disciplinas (cf. I 2, 101a34-b4), ya que, por otra parte, es propio de la argumentación dialéctica apelar frecuentemente a procesos de tipo inductivo-epagógico (cf. I 12). Este último aspecto explica la proyección sistemática de la dialéctica hacia el conjunto de la filosofía aristotélica, justamente en la medida en que se conecta de modo directo con la cuestión, ya mencionada, concerniente a los límites estructurales del conocimiento alcanzable por vía demostrativa.

Lo peculiar del argumento dialéctico reside no en su forma silogística, sino en el tipo de premisas de que se parte, y, con ello, también en el tipo de conclusión al que se llega. Por lo mismo, Aristóteles concentra su atención en este aspecto y desarrolla, en primer lugar, una teoría de los *predicables*, que apunta a tipificar los tipos de vinculación entre sujeto y predicado que los diferentes enunciados establecen en cada caso. Aristóteles distingue cuatro tipos de predicables, con arreglo al criterio de si es posible o no la conversión de sujeto y predicado en un enunciado de la forma 'S es P', a saber: 1) si el término P es convertible con el término S, entonces puede ocurrir o bien a) que P exprese la esencia de lo designado por S, o bien b) que no la exprese; en cambio, 2) si el término P no es convertible con el término S, entonces ocurrirá o bien a) que P expresa una parte de la esencia de lo designado por S, o bien b) que no expresa una parte de dicha esencia. El caso 1a) corresponde a la *definición* (*hóros*) (p. ej. 'pedestre bípedo' o bien 'animal racional' respecto de 'hombre'); el caso 1b) a lo que Aristóteles denomina el *propio* (*tò ídion*), es decir, una propiedad exclusiva, pero no esencial de una cosa (p. ej. ('capaz de aprender gramática' respecto de 'hombre'); el caso 2a) corresponde al *género* (*génos*) (p. ej. 'animal' respecto de 'hombre' o de 'buey'); y el caso 2b) al *accidente* (*symbebekós*) (p. ej. 'blanco' respecto de 'hombre' o de 'caballo') (véase I 4-8). Todo enunciado que pueda entrar a formar parte de un razonamiento, como una de sus premisas, caerá necesariamente, desde el punto de vista de la vinculación entre los términos S y P, bajo uno de estos cuatro tipos. El criterio de *convertibilidad* empleado aquí por Aristóteles es sistemáticamente importante, tanto desde el punto de vista lógico como ontológico, e incluso con independencia de la problemática vinculada con el silogismo dialéctico, porque apunta a la *coextensividad*

de los términos considerados, y ésta pone, a su vez, en juego la *identidad* de las cosas designadas por ellos (cf. I 7).

Ahora bien, además de las premisas, en la discusión dialéctica se echa mano también de otros dos tipos de enunciados, que Aristóteles designa con los nombres de problema y tesis. Aristóteles caracteriza de modo específico cada uno de estos tres tipos de enunciados. Una *premisa dialéctica* es la respuesta afirmativa o negativa (es decir, por 'sí' o por 'no') obtenida a partir de una interrogación precisa planteada de antemano, la cual resulta probable, ya sea para toda o la mayor parte de la gente, ya sea para los sabios, y, entre éstos, o bien para todos o la mayor parte o bien sólo para los más reputados (I 10, 104a8-10). En el caso de tratarse de una opinión probable sólo para los sabios, ésta no deberá resultar paradójica para el común de la gente, pues sólo sobre esa base podrá asumirse como probable sin más (cf. 104a10-12). Ejemplos de premisas dialécticas son enunciados tales como 'una misma y única ciencia (*vgr.* la medicina) tiene por objeto a ambos elementos de una pareja de contrarios (*vgr.* salud y enfermedad)' o bien 'a los amigos hay que hacerles el bien y a los enemigos el mal', etc. (véase 104a15-33). En cambio, un *problema dialéctico* es un objeto de consideración, presentado bajo la forma disyuntiva 'A o no A', y dotado de interés práctico o bien teórico, sobre el cual o bien no hay una opinión aceptada entre el común de la gente, o bien hay discrepancia entre la gente común y los sabios, o bien la hay dentro de estos mismos grupos de personas (cf. I 11, 104b1-5). Ejemplos son, en el caso de los problemas de interés puramente teórico, la cuestión de si el mundo es o no eterno, y, en el caso de los problemas de interés práctico, la cuestión de si el placer es o no aquello que debe ser elegido (véase 104b5-8). Por último, si la opinión de un sabio o filósofo notable resulta paradójica desde el punto de vista del común de la gente, se está en presencia de una *tesis dialéctica* (cf. 104b19-20). Ejemplos son, entre otros, la opinión de Antístenes de que no hay contradicción posible, o la de Meliso de que lo que es es una sola cosa (cf. 104b20-24). Según esto, toda tesis es un problema, pero no todo problema es una tesis, pues existen problemas sobre los cuales no hay opiniones aceptadas, ni en un sentido ni en otro (cf. 104b29-105a1). Ahora bien, no todo problema ni toda tesis proveen materia relevante para una discusión dialéctica, pues hay cosas que simplemente no vale la pena discutir. Por ejemplo, en el ámbito de los asuntos relevantes desde el punto de vista práctico, no vale la pena discutir cosas de aceptación generalizada como si se ha de honrar a los dioses y a los padres, pues quien sostenga lo contrario no necesita tanto argumentos cuan-

to más bien un castigo adecuado;[78] y, en el ámbito de las materias de carácter teórico, no vale la pena discutir cosas como si la nieve es o no blanca, pues basta con abrir los ojos para comprobar la verdad. En general, la discusión no debe versar sobre cosas cuya prueba está o bien inmediatamente al alcance de la mano o bien demasiado alejada del ámbito de las creencias comunes (cf. 105a3-9).

Ahora bien, quien desea practicar de modo competente la técnica de la argumentación dialéctica puede echar mano de un amplio conjunto de *lugares dialécticos*, que Aristóteles reúne y discute en los libros centrales de *Tóp.* Puede decirse que un lugar (*tópos*) es un esquema formal de argumentación en el cual una conclusión-*tipo* se sigue de premisas-*tipo*, y que, aplicado en el contexto de la discusión dialéctica, permite hallar las premisas requeridas de las cuales se sigue una conclusión determinada, la cual puede ser alcanzada por medio de varios o incluso muchos argumentos, basados en diferentes lugares. Justamente, parte importante del arte dialéctico consiste en identificar el o los lugares más favorables, a partir de los cuales puede obtenerse la conclusión deseada.[79] Aristóteles no provee una definición o caracterización estricta de lo que entiende por 'lugar', pero en *Ret.* explica que bajo un mismo lugar caen muchos argumentos (cf. II 26, 1403a17-18), lo cual abona la interpretación de que se trata aquí no de argumentos concretos, sino, más bien, de formas o esquemas de argumentación.[80] Alejandro de Afrodisia (*In Top.* 126, 14-23) caracteriza el lugar como una suerte de punto de partida o elemento, que es definido en su estructura general, pero indefinido en lo concerniente a los términos particulares que la completan, por medio del cual se pueden obtener puntos de partida concretos para los casos particulares sobre los cuales se argumenta. El ejemplo de Alejandro es: 'si un contrario pertenece a un contrario, entonces su contrario pertenece al otro contrario', lo que, a la luz de un pasaje de *Tóp.* II 8, quiere decir que 'si A pertenece a B, entonces el contrario de A pertenece al contrario de B' (cf. 113b27-28). Este lugar provee una forma argumental que puede ser aplicada a muchos casos particulares, con sólo sustituir términos definidos en el lugar de las variables, por ejemplo 'si lo malo daña, lo bueno beneficia'.[81] A partir de aquí es posible derivar diferentes tipos de argu-

78 Para la temática relativa a los límites de la argumentación ética, véase Zagal - Aguilar Álvarez (1996).

79 Véase Brunschwig (1967) p. xxxix-xl.

80 Cf. Smith (1997) p. xxiv-xxx.

81 Véase Smith (1997) p. xxv.

mentos, por ejemplo, el mismo condicional ya mencionado o bien un silogismo hipotético del tipo:

Si lo malo daña, lo bueno beneficia
Lo malo daña

Lo bueno beneficia.

No es posible ni necesario entrar aquí al profuso debate reciente en torno a la estructura del silogismo dialéctico como tal y su conexión con el empleo de los lugares, debate en el cual, por ejemplo, se ha discutido la cuestión de si el silogismo dialéctico contiene realmente o no una premisa condicional. A los fines de esta exposición sumaria, baste el ejemplo apuntado simplemente para sugerir un posible modo de conectar ambos aspectos centrales de la concepción aristotélica en torno a la discusión dialéctica, a saber: la teoría del silogismo dialéctico y la de los lugares dialécticos, sin realizar un juicio definitivo en torno al problema de si el silogismo dialéctico ha de verse o no como un tipo especial de silogismo hipotético.

5. La argumentación retórica

Un último tipo de argumentación que Aristóteles tematiza, en estrecha conexión sistemática con la argumentación dialéctica, es la argumentación retórica, pues la retórica es la contraparte (*antístrophos*) de la dialéctica (cf. *Ret.* I 1, 1354a1).[82] El arte del orador apunta a persuadir al auditorio. La persuasión que intenta producir el orador se logra o bien por recurso a procedimientos inductivos, o bien por recurso a la prueba deductiva. Fuera de estos dos tipos de procedimientos no hay ningún otro recurso específico de persuasión del que pueda echar mano el orador, ya que la disyunción entre inferencia inductiva e inferencia deductiva es completa (cf. I 2, 1356b6-11). El tipo de procedimiento inductivo propio de la retórica (*epagogè retoriké*) corresponde a lo que Aristóteles denomina el *ejemplo* o *paradigma* (*parádeigma*), mientras que la prueba deductiva de la que se vale el orador corresponde al *silogismo retórico* (*retorikòs syllogismós*), también llamado *entimema* (*enthýmema*) (cf. 1356b4-6).

82 Véase Brunschwig (1996); Rapp (2002) II p. 19 ss. *ad* 1354a1-1354a6.

Un *ejemplo* o *paradigma* es un tipo de inferencia inductiva que, en vez de remontarse de lo particular a lo universal, pasa, más bien, de un caso particular mejor conocido –o de varios, aunque no de todos los casos del mismo tipo– a otro caso particular menos conocido, en el que se concentra el interés de la argumentación. La inferencia de uno a otro viene posibilitada por el hecho de que ambos caen bajo una descripción común, que opera como término medio (cf. *APr* II 24, 69a13-16; *Ret.* I 2, 1357b26-30). Hay básicamente dos tipos de paradigmas, según se parta de casos efectivamente sucedidos o de casos inventados (cf. *Ret.* II 20, 1393a25-30). Cuando se parte de casos reales, el paradigma tiene la forma de un informe o narración de hechos (*prágmata légein*) (cf. 1393a30-b3), mientras que a partir de casos inventados se puede elaborar ya una comparación (*parabolé*) (cf. 1393b3-8), ya una fábula (*lógos*) (cf. 1393b8-1394a9). La diferencia del paradigma con la inducción completa es doble, a saber: a) el paradigma no supone partir de todos los casos particulares; b) el paradigma vincula una descripción, empleada como término medio, no sólo con el término mayor de un silogismo, como ocurre en el caso de la inducción, sino también con el término menor correspondiente (cf. *APr* II 24, 69a16-19). El ejemplo de Aristóteles es la inferencia que permite probar que es malo que los atenienses declaren la guerra a los tebanos, partiendo de la premisa que afirma que es malo hacer la guerra a los vecinos, la cual es apoyada, a su vez, por recurso a la premisa que afirma que fue malo para los tebanos hacer la guerra a los focios, que son sus vecinos. Este último caso particular opera aquí como ejemplo, y puede ser apoyado por el recurso a muchos otros casos semejantes (véase 68b38-69a13). El argumento así derivado sería: que los atenienses hagan la guerra a los tebanos es malo (conclusión), porque la guerra contra los tebanos sería una guerra contra vecinos (premisa menor), y las guerras contra vecinos son malas (premisa mayor), donde 'guerra contra vecinos' opera como término medio.[83] El paso inductivo posibilitado por el ejemplo consiste en sustentar la probabilidad de la premisa mayor por medio del recurso a uno o varios casos particulares del mismo tipo. El razonamiento silogístico basado en dicha premisa mayor permite trasmitir luego el carácter de probabilidad de dicha premisa a la conclusión particular derivada de ella, la cual expresa la creencia concreta en favor de la cual se quiere persuadir a la audiencia.

83 Véase Allen (2001) p. 39.

Por su parte, un *entimema* no es otra cosa que una inferencia silogística que es empleada a los efectos de producir una prueba en el contexto del uso público del lenguaje propio de la oratoria. El ejemplo anterior basado en la premisa mayor fundada en el recurso al ejemplo podría contar, pues, al mismo tiempo como ejemplo de un entimema. En el uso técnico de la lógica actual, la palabra 'entimema' se emplea habitualmente para designar una inferencia deductiva en la cual una o varias premisas son asumidas de modo implícito. Por cierto, por razones referidas a los requerimientos de su contexto pragmático específico, Aristóteles recomienda al orador partir de pocas premisas en sus argumentaciones y, así, abreviarlas (cf. *Ret.* I 2, 1357a16-21).[84] Pero en el empleo aristotélico del término la palabra 'entimema' no significa necesariamente 'silogismo con premisas implícitas', sino que puede remitir también a cualquier inferencia silogística empleada en un contexto retórico, y de acuerdo con las características estructurales de ese tipo de contexto, en particular, las relativas al peculiar tipo de materia y de auditorio que debe enfrentar el orador.[85] La especificidad del entimema viene dada, pues, por su objeto y por su referencia a un peculiar contexto pragmático, y no por su forma inferencial.[86]

Lo específico de la argumentación retórica como tal reside, sobre todo, en dos aspectos fundamentales, a saber: por un lado, los caracteres del contexto pragmático en el que tiene lugar, más concretamente, el tipo de auditorio al que va dirigida; por otro, el tipo de asuntos sobre los que versa y, con ello, el tipo de premisas a los que debe apelar. A diferencia de lo que ocurre con la argumentación dialéctica, el auditorio no está compuesto aquí de expertos en argumentación, sino que se trata de un público general, que no es capaz de retener y comprender cadenas argumentativas excesivamente largas y complejas, de modo que se impone lograr la persuasión por medio de argumentos breves y basados en premisas que gozan de aceptación general (cf. *Ret.* I 2, 1357a7-13). Además, se trata aquí de asuntos de interés netamente práctico, que imponen la necesidad de tomar decisiones y de escoger entre cursos de acción alternativos, todo lo cual implica que la gran mayoría de las premisas a emplear no articularán conexiones necesarias, sino que, a lo sumo, podrán aspirar a ser verdaderas en la mayoría

84 Véase Burnyeat (1996) p. 99-101.

85 Cf. Barnes (1995a) p. 269 nota 14; Allen (2001) p. 19-20. Para un resumen del tratamiento aristotélico del entimema, véase Rapp (2002) II p. 223-240.

86 Para este punto, véase Rapp (2002) II p. 228 s.

de los casos (cf. 1357a23-31). En la medida en que se refiere a lo que acontece sólo la mayor parte de las veces (*hos epì tò polý*), la argumentación retórica tiene por objeto lo que es meramente *probable* o *verosímil* (*eikós*).

La materia de los entimemas viene dada habitualmente por verosimilitudes (*ex eikóton*) o bien por signos (*ek semeíon*) (cf. 1357a31-32), lo que da lugar a dos especies diferentes de argumentos retóricos.[87] Las inferencias a partir de signos juegan aquí un papel particularmente importante. En el contexto de *Ret.* Aristóteles distingue dos tipos de signos, los que expresan relaciones no necesarias y los que expresan relaciones necesarias entre el signo y aquello de lo que es signo. Así, por ejemplo, el hecho de que Sócrates, que fue indudablemente justo, fuera un sabio, puede valer como un signo de que los sabios son en general justos; con todo, aun si la premisa inicial resulta verdadera en este caso, el argumento no provee una prueba genuina, porque no hay ninguna conexión necesaria subyacente que garantice el paso del caso individual al enunciado universal correspondiente (cf. I 2, 1357b10-14). Ni siquiera es posible una inferencia genuinamente probatoria por el mero hecho de haber conexiones causales subyacentes entre las cosas consideradas, de sentido inverso al camino que sigue la inferencia que va del signo a aquello de lo que es signo, pues, para que la inferencia sea genuinamente probatoria, se requiere, además, que las conexiones causales involucradas sean de carácter biunívoco. Así, por ejemplo, el hecho de que alguien respire aceleradamente puede ser signo de que tiene fiebre, pero la inferencia basada en dicho signo no es genuinamente probatoria, pues puede haber diferentes causas para el hecho de la aceleración de la respiración; en cambio, el hecho de que alguien tenga fiebre podría contar, a juicio de Aristóteles, como signo necesario de que está enfermo, o bien el hecho de que una mujer tenga leche en sus senos podría contar como signo necesario de que ha dado a luz en tiempos recientes: sólo este último tipo de casos provee la base para inferencias genuinamente probatorias (cf. 1357b14-21). De todos modos, puesto que en el caso de la argumentación retórica se trata de lo que es verosímil y de lo que acontece la mayor parte de las veces, y no de lo que es necesariamente verdadero, Aristóteles concede incluso a las inferencias a partir de signos que carecen de carácter genuinamente probatorio un papel importante e incluso imprescindible en la tarea de lograr la per-

87 Para la distinción entre silogismos a partir de verosimilitudes y silogismos a partir de signos, cf. *APr* II 27; véase también Allen (2001) p. 23-40.

suasión, con tal que articulen efectivamente conexiones que puedan pretender una validez para la mayor parte de los casos (cf. *APr* II 27, 70a28-38). En efecto, si se cumple esta condición, las correspondientes premisas y las conclusiones derivadas de ellas podrán pretender un grado mayor de respetabilidad que las suposiciones contrarias.[88]

88 Para la discusión detallada de este importante punto, véase Burnyeat (1996) p. 105-108, Allen (2001) p. 29-38.

III
FÍSICA Y COSMOLOGÍA

1. La física como teoría del movimiento natural

En un famoso pasaje de *Met.* VI 1 Aristóteles distingue tres ciencias o filosofías teóricas, cada una de las cuales tiene como objeto un tipo diferente de entidad: la matemática, que tiene por objeto entidades no sujetas a movimiento, pero incapaces de existencia autónoma o separada; la física, que tiene por objeto entidades capaces de existencia autónoma o separada, pero sujetas a movimiento; y la teología, que tiene por objeto entidades que existen de modo autónomo o separado, y que no están sujetas a movimiento (1025b25-1026a23). Aristóteles aclara que si, más allá del ámbito de las entidades físicas, no existieran las entidades separadas e inmóviles de las que trata la ciencia teológica, entonces la física sería la "ciencia primera" (1026a27-29). Este pasaje presenta algunos importantes problemas referidos al modo en que Aristóteles intenta caracterizar aquella otra filosofía teórica que es llamada aquí "ciencia teológica" y también "filosofía primera" (1026b24), pero que no es otra que la que posteriormente se designó con la denominación de "metafísica" (véase abajo V. 2). Respecto de la física, sin embargo, el texto permite derivar consecuencias importantes: lo que delimita esencialmente el ámbito de competencia propio de dicha disciplina y la distingue tanto de la metafísica como de la matemática reside en el hecho de que sus objetos están esencialmente caracterizados por el fenómeno del movimiento.

Esto es coincidente con la posición expuesta en *Fís.* Como su nombre indica, la física es la ciencia de la naturaleza (*phýsis*), y apunta como tal al conocimiento de los principios y las causas de lo que forma parte de ella (I 1, 184a10-16). Pero la determinación fundamental de las cosas de la naturaleza parece residir en el hecho de estar sujetas a movimiento. Que esto es así, explica Aristóteles, resulta manifiesto por experiencia (*epagogé*), de modo que las discusiones dialéctico-especulativas acerca de si existe o no la realidad física, con su multiplicidad de cosas y procesos, carecen de todo interés, desde el punto de vista específico de la ciencia de la naturaleza (I 2, 184b25-185a14). Aristóteles se refiere aquí a las discusio-

nes desarrolladas por los representantes de la llamada Escuela Eleática, esto es, Parménides y sus discípulos, en particular Zenón y Meliso, quienes, de diferentes modos, habían atacado argumentalmente la posibilidad de la existencia de una multiplicidad de cosas sujetas a movimiento.[89]

Para explicar mejor el modo en que Aristóteles entiende la conexión entre naturaleza y movimiento, hay que hacer algunas precisiones. En primer lugar, conviene aclarar que bajo la noción de movimiento (*kínesis*), en sentido estrecho, Aristóteles entiende los cambios de tipo procesual a los que puede estar sometido un objeto individual que mantiene su identidad a lo largo del proceso mismo. Ni los cambios de carácter instantáneo o no procesual ni tampoco los procesos en los cuales el objeto viene a la existencia o deja de existir constituyen 'movimientos' en el sentido estrecho. Aunque en muchos contextos no apela a ella de modo expreso, Aristóteles opera aquí con una importante distinción terminológica entre movimiento y cambio (*metabolé*). 'Cambio' es la noción más amplia que se aplica a *toda* forma del devenir y el movimiento. Aristóteles distingue cuatro formas o especies del cambio, que se distinguen entre sí por estar vinculadas con cuatro categorías diferentes, a saber: cambio según la sustancia, cuyas dos especies son la generación (*génesis*) y la corrupción (*phthorá*); cambio según la cualidad, al que Aristóteles da el nombre genérico de alteración (*alloíosis*); cambio según la cantidad, cuyas dos especies son el crecimiento (*aúxesis*) y la disminución (*phthísis*); y cambio según el lugar, al que Aristóteles llama genéricamente traslación (*phorá*). De estos cuatro tipos de cambios procesuales sólo los tres últimos constituyen movimientos, mientras que el cambio sustancial no es movimiento, pues en dicha forma de cambio el objeto individual no mantiene su identidad a lo largo del proceso, sino que viene a existir o bien deja de existir a través de él (*Fís.* V 1-2). Con todo, Aristóteles usa frecuentemente el término 'movimiento' para designar indistintamente a los procesos pertenecientes a las *cuatro* formas del cambio mencionadas. Tal es el caso, por ejemplo, de los pasajes en los que se dice que las cosas de la naturaleza están sujetas a *movimiento*. En estos usos de la noción de movimiento tomada en sentido amplio lo importante es, sin duda, el énfasis en el carácter *procesual* de los cambios así designados, por contraste con los cambios instantáneos de naturaleza no procesual, como serían, a juicio de Aristóteles, alteraciones del tipo del congelamiento del agua (cf. *Fís.* VIII 3, 253b23-26) o la ilumi-

89 Véase Boeri (1993) p. 130-132.

nación de una superficie (cf. *DA* II 7 418b20-26).[90] El punto es importante porque pone de manifiesto que el cambio procesual provee el ejemplo básico a partir del cual se orienta la concepción aristotélica: para Aristóteles, el mundo físico es, en su constitución fundamental, un mundo de cosas individuales, que, en mayor o menor medida, son persistentes en el tiempo y están sujetas a diversos tipos de procesos, incluidos aquellos a través de los cuales algunas de esas cosas vienen a la existencia y dejan de existir, al cabo de un cierto tiempo. En un mundo así concebido un rasgo fundamental reside, pues, en la *continuidad*, que constituye, a juicio de Aristóteles, una característica estructural de las cosas y los procesos básicos de la realidad física.

Un segundo aspecto importante concierne al modo en que Aristóteles concibe el movimiento, en el sentido más amplio que alude a toda forma de cambio procesual. Aristóteles parte de una distinción entre movimiento natural y movimiento forzado de una cosa (cf. *Fís.* IV 8, 215a1-6; V 6, 230a29-b6). El primer tipo de movimiento es el que una cosa determinada realiza por sí misma, en virtud de sus propias características y de las tendencias conectadas con ellas; el movimiento forzado, en cambio, responde a la acción de fuerzas exteriores, que contrarrestan o bien sobredeterminan las tendencias ancladas en la cosa sobre la que actúan. Por ejemplo, el movimiento natural de una piedra es dirigirse hacia abajo, si se encuentra en lo alto, pues basta con soltarla para que caiga, sin necesidad de ningún otro impulso; en cambio, para que la misma piedra vaya hacia arriba hay que arrojarla e imprimirle un cierto impulso, lo suficientemente potente como para contrarrestar su tendencia a ir hacia abajo. Se trata, en este caso, de un movimiento forzado. Hay, para Aristóteles, un primado del movimiento natural respecto del forzado, pues éste se da sobre la base de aquél: el hecho de que la piedra vaya naturalmente hacia abajo es al mismo tiempo la razón por la cual es necesario arrojarla hacia lo alto, si se quiere que se mueva en esa dirección. Pero el movimiento natural se explica por referencia a las propiedades que caracterizan a una cosa y a las tendencias conectadas con dichas propiedades. En el caso de la piedra, la propiedad que explica su tendencia natural de moverse hacia abajo es el peso: por sí sola la piedra va hacia abajo porque es pesada. Normalmente, es decir, si no ha sido desplazada del lugar en el que tiende a permanecer, la piedra no se moverá, sino que permanecerá en reposo en el suelo. Pero si, a través del

90 Véase Hicks (1907) p. 371.

movimiento forzado provocado por una fuerza exterior, es llevada hacia lo alto, entonces, cuando cesa la acción de dicha fuerza, la piedra tenderá por sí sola a volver a su anterior posición y se moverá hacia abajo. En dicho movimiento vienen, pues, a expresarse determinadas tendencias y virtualidades que, por estar conectadas con características intrínsecas de la piedra (*vgr.* el peso), pueden considerarse ancladas en su propiá naturaleza. La definición del movimiento que Aristóteles elabora en el tratamiento de *Fís.* III 1-3 refleja este aspecto que lo vincula con la expresión de las virtualidades propias de una cosa determinada. Según esta definición, el movimiento es la actualidad (*entelécheia*) que corresponde a lo potencial en cuanto potencial (cf. *Fís.* III 1, 201a10-11; 201b4-5). Como muestra el ejemplo de la piedra, esto quiere decir que es en los procesos a los que naturalmente están sujetas las cosas donde vienen a expresarse y realizarse como tales los aspectos de virtualidad que dichas cosas albergan en sí.[91] Ello vale no sólo para el caso de los movimientos locativos más elementales como los de las piedras, el fuego, etc., sino también para los distintos procesos naturales de alteración, de crecimiento y disminución, y también de generación y corrupción: cada una de esas formas de movimiento constituye la expresión y realización de una correspondiente potencialidad de la cosa que experimenta el proceso (cf. III 1, 201a11-15). Por ejemplo, el crecimiento de una planta, desde la semilla hasta el ejemplar maduro que realiza de modo efectivo los caracteres propios de la correspondiente especie, constituye un proceso de despliegue en el cual se ponen de manifiesto como tales las virtualidades contenidas en la semilla, por así decir, de modo latente. La posición de Aristóteles comprende aquí dos facetas complementarias, a saber: por una parte, la realidad de los procesos que caracterizan a las cosas de la naturaleza sólo puede explicarse por referencia a los aspectos de potencialidad que entran en la constitución de dichas cosas; por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, un mundo en el cual las cosas no albergaran aspectos de virtualidad aún no desplegados y no realizados sería necesariamente un mundo en el cual sólo podría haber cosas y estados de cosas, pero no procesos. Viceversa, es la presencia de procesos lo que nos permite reconocer que el mundo está poblado por cosas que, además de determinaciones efectivas, albergan en sí también tendencias y virtualidades, que son susceptibles de ser desplegadas y expresadas como tales.

91 Véase Vigo (1995) p. 109-110; Kosman (1969).

Con esto se conecta un tercer aspecto importante en la concepción de Aristóteles, que concierne a la propia noción de naturaleza. Como también suele ocurrir en el uso habitual del lenguaje, Aristóteles emplea la palabra 'naturaleza' (*phýsis*) no sólo como un término colectivo que refiere al conjunto de las cosas naturales (p. ej. *DC* II 8, 290a31; *DA* III 9, 432b21) o incluso al universo (p. ej. *Met.* III 3, 1005a33; *Pol.* II 8, 1267b28), sino también en el sentido de aquello que representa el núcleo entitativo más propio de un objeto particular o bien de un tipo de objetos particulares: su naturaleza, en el sentido de su índole propia y específica. En el uso técnico de la noción de naturaleza Aristóteles se orienta primariamente a partir de este último modo de empleo, como lo muestra ya el hecho de que en los dos lugares del *corpus* destinados a considerar de modo expreso la noción de naturaleza, esto es, *Fís.* II 1 y *Met.* V 4, los diferentes significados del término que Aristóteles distingue quedan todos referidos a los objetos o tipos de objetos particulares. Es este uso no colectivo del término el que está presente allí donde Aristóteles provee una caracterización de la noción de naturaleza con la que opera la ciencia física (cf. *Fís.* II 1, 192b8-23). La naturaleza sería, explica Aristóteles, "un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en aquello en lo cual está presente primariamente, por sí mismo y no por accidente" (192b21-23). Esta caracterización comprende tres elementos fundamentales, a saber: 1) la naturaleza es un principio (*arché*) o una causa (*aitía*); más precisamente, 2) es un principio o causa del movimiento y el reposo en aquellas cosas que son 'por naturaleza'; 3) como principio o causa del movimiento y el reposo, la naturaleza no es algo exterior sino algo inmanente al correspondiente objeto, algo que lo constituye como tal.

La definición aristotélica de naturaleza pone, pues, de relieve que son las propiedades que caracterizan de modo intrínseco a una determinada cosa las que explican primariamente tanto los procesos como los estados de reposo que corresponden a esa cosa *naturalmente*, es decir: por sí misma, y no por acción de algo externo ni por referencia a algo diferente. Así, si ha sido desplazada de su lugar habitual en el suelo, al quedar nuevamente librada a sí misma, la piedra se mueve por sí sola hacia dicho lugar y, una vez que lo ha alcanzado, permanece allí. Lo que explica el movimiento hacia el suelo y la posterior permanencia en el suelo es uno y el mismo principio inmanente, a saber: la naturaleza propia de la piedra, en virtud de la cual ésta es un objeto pesado. Algo análogo vale para procesos mucho más complejos, como el caso del crecimiento de una planta: también

aquí es fundamentalmente la naturaleza propia del objeto, en este caso, la naturaleza de la especie a la que la planta individual pertenece, lo que explica que la semilla, si nada exterior lo impide, crezca del modo en que lo hace y que, una vez alcanzado cierto grado de desarrollo, el proceso de crecimiento se detenga en el estado que caracteriza la plenitud del ejemplar maduro. Este estado se mantiene como tal durante un tiempo más o menos determinado, hasta que comienzan los procesos de decaimiento que llevan finalmente a la corrupción y desaparición de la planta individual. Aunque estos procesos de decaimiento y corrupción son inevitables, no están conectados del mismo modo con la naturaleza del objeto que los procesos de crecimiento y maduración, sino que tienen que ver más bien con el hecho de que el objeto natural no es sólo un conjunto de propiedades formales específicas, sino a la vez un compuesto material, es decir, algo compuesto a partir de una materia que está dotada a su vez de ciertas tendencias propias, diferentes de aquellas que están ancladas en la propia naturaleza del objeto, en cuanto formalmente determinado y perteneciente a una especie o clase natural de cosas.

Si la naturaleza, en el sentido aquí relevante, está estructuralmente conectada con el movimiento al modo de su causa o principio inmanente, se comprende por qué para Aristóteles la física como ciencia de la naturaleza es necesariamente, al mismo tiempo, una teoría del movimiento. Más específicamente, se trata de una teoría del movimiento natural, como forma primaria de movimiento y, con ello, presupuesto de las distintas posibles modalidades del movimiento forzado.

2. Los principios y las causas

Ahora bien, si hay una conexión estructural entre la naturaleza de un objeto y los procesos que caracterizan el comportamiento habitual de dicho objeto, ¿cómo dar cuenta, sin embargo, de dicha conexión de modo más específico? ¿Cuál es la constitución propia de un objeto para que pueda experimentar naturalmente determinados procesos? Y ¿cuáles son las causas que permiten dar cuenta de tales procesos? Aristóteles intenta responder a estas preguntas por medio de un análisis de los principios de las cosas sujetas a movimiento en *Fís.* I 5-9 y por medio de un tratamiento de los diferentes tipos de causas, en conexión con la noción de naturaleza, en *Fís.* II 3-8.

Lo esencial del análisis referido a los principios constitutivos de las cosas sujetas a movimiento consiste en la tesis según la cual todo lo que puede moverse debe ser considerado como una articulación compleja que comporta varios

aspectos diferenciables (cf. *Fís.* I 7, 190b10-11). Más concretamente, hay que poner en juego aquí la distinción de tres aspectos constitutivos, que corresponden a lo que Aristóteles denomina 'sustrato' (*hypokeímenon*), 'forma' (*morphé, eîdos*) y 'privación' (*stéresis*), respectivamente (cf. 190b17-191a3). Bajo 'sustrato' Aristóteles entiende el factor de identidad y permanencia que va necesariamente involucrado en todo movimiento de tipo procesual, en la medida en que dicho movimiento es siempre el movimiento *de* algo. Por su parte, 'forma' y 'privación', que deben ser consideradas como una pareja de determinaciones opuestas entre sí, se corresponden con el aspecto de multiplicidad y sucesividad involucrado en el proceso: 'privación' indica la ausencia de la determinación a la que remite la forma, y el proceso puede ir, según los casos, de la privación a la forma o, viceversa, de la forma a la privación. Independientemente de ello, tanto el aspecto de identidad y permanencia como el de multiplicidad y sucesividad son esenciales para la estructura del movimiento de tipo procesual. Éste es siempre el movimiento *de* una determinada cosa que, a través del proceso, adquiere o pierde una cierta determinación formal. Por ejemplo, un hombre inculto llega a ser culto, a través del correspondiente proceso de aprendizaje. La estructura formal del proceso ejemplificado por este caso es la siguiente: un A, que es no-B, llega a ser B ($A^{no\text{-}B} \rightarrow A^{B}$), donde 'A' designa el sustrato, 'B' la forma y 'no-B' la correspondiente privación. Aristóteles cree que, con las modificaciones del caso, este esquema explicativo puede aplicarse a *todas* las formas del movimiento, en el sentido amplio del término, es decir, también a los procesos de generación y corrupción correspondientes al cambio sustancial (cf. 190b3-10).

La extensión del esquema al caso del cambio sustancial no está libre de problemas, pues en la medida en que se trata justamente de la aparición o desaparición del objeto que experimenta el cambio, no resulta tan evidente que también aquí pueda identificarse un sustrato permanente a lo largo de todo el proceso. Sin embargo, Aristóteles insiste en la necesidad de presuponer un sustrato permanente también en el caso del cambio sustancial. Probablemente lo guía aquí la convicción de que la hipótesis contraria llevaría a la necesidad de asumir que en la generación de un objeto surgiría algo completamente nuevo de la nada, y en la corrupción de dicho objeto éste desaparecía, sin más, en la nada. Además de involucrar las misteriosas nociones de aparición desde la nada y desaparición en la nada, esta suposición pondría en crisis la posibilidad de dar cuenta de la continuidad como característica esencial de los procesos. En la mayoría de los casos de

la generación y la corrupción de objetos naturales el problema de la persistencia de un sustrato no se presenta en toda su gravedad, por la sencilla razón de que es posible identificar a través de la percepción partes materiales que preexisten o bien sobreviven al objeto en cuestión: la semilla en el caso de la planta, el cadáver en el caso del animal muerto, etc. El problema se presenta de modo más nítido allí donde se trata de la transformación recíproca de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, que son los cuerpos más simples de los cuales están compuestos todos los demás. En este punto Aristóteles parece recurrir a la noción de *materia primera* (*próte hýle*), es decir, a una materia carente de toda determinación formal y puramente potencial, que proveería el sustrato permanente involucrado en los procesos de generación y corrupción de los cuerpos simples.[92] La presencia efectiva de dicha noción en los escritos aristotélicos así como el alcance que ha de otorgarse a su postulación, si es el caso de que deba aceptarse que la hay, son, sin embargo, cuestiones disputadísimas en la investigación aristotélica, sobre las cuales no hay consenso general entre los intérpretes.[93]

Como se echa de ver, el esquema de explicación del movimiento basado en la tríada de principios 'sustrato'-'forma'-'privación' guarda una estrecha relación con otro aspecto fundamental dentro de la concepción aristotélica, como es la tesis según la cual todo aquello que está sujeto a movimiento es un compuesto de materia (*hýle*) y forma (*morphé*). Esta posición es la que se conoce habitualmente bajo el nombre de *hylemorfismo*. Aristóteles suele ejemplificar el alcance de este punto, que es fundamental dentro de su concepción de la naturaleza, por medio de ejemplos sencillos tomados del ámbito de la producción técnica. Así, en el caso de una estatua de bronce que representa, por ejemplo, al dios Apolo, la figura del dios, que es el aspecto en atención al cual decimos que el objeto compuesto es precisamente una estatua *de Apolo*, corresponde a la forma, mientras que el bronce es la materia en la cual dicha figura está realizada (véase *Fís.* II 1, 193a12). Cada uno a su modo, ambos aspectos contribuyen a que el objeto compuesto sea precisamente lo que es, y no otra cosa, pero es la forma la que provee el aspecto al que se atiende normalmente para identificar y designar el objeto compuesto por medio de una descripción específica (*vgr.* "estatua de Apolo" o bien "Apolo"). Algo análogo a lo que ocurre en el caso de los artefactos vale también para el caso de

92 Véase Happ (1971) p. 298-309.
93 Veáse Vigo (1998) p. 169 n. 20.

las cosas de la naturaleza. Por ejemplo, en una planta de trigo podemos distinguir, por un lado, el aspecto formal que hace que la planta sea un ejemplar de la correspondiente especie, con características compartidas con los otros ejemplares de la misma especie y trasmisibles a través del proceso de reproducción, y, por otro lado, el aspecto correspondiente a su constitución material, en virtud del cual la planta se presenta como un objeto corpóreo particular, constituido de partes materiales individualizables y dotado de un conjunto muy amplio de características no vinculadas de modo necesario con su forma específica (*vgr.* tal o cual peso, una determinada curvatura de sus ramas resultante de la posición, la posición en el espacio, tales o cuales marcas en los tallos, etc.).

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con los artefactos –que, por una serie de razones de fondo, no son para Aristóteles ejemplos genuinos de objetos sustanciales[94]–, en el caso de los objetos naturales la relación entre la forma y la materia no puede representarse como meramente extrínseca. Una "misma" estatua, por ejemplo, la que representa la figura de Apolo, puede ser realizada en diferentes materiales, con tal que éstos sean aptos para el fin al que apunta el correspondiente proceso de producción técnica. El mármol y el bronce son posibles materiales para una estatua de Apolo, pero no, por ejemplo, el agua o la arena. En este sentido, la producción técnica se ve confrontada con la necesidad de escoger, entre los muchos materiales en principio disponibles, aquellos que por sus características resultan más adecuados para la realización del correspondiente artefacto, y lo hace apelando a criterios de relevancia que vienen determinados por referencia a la forma del artefacto, que es la que prescribe su finalidad específica (véase *Fís.* II 9, 200a9-15, donde el ejemplo es el hierro como material adecuado para una sierra). En este sentido, la producción técnica debe determinar sus propios materiales, mientras que en el caso de las cosas naturales la materia viene, de algún modo, dada de antemano (cf. II 2, 194b7-8). En efecto, las formas de las cosas naturales sólo pueden realizarse en una materia determinada, la cual, al menos en el caso de los organismos vivos, ni siquiera puede encontrarse como tal fuera de los individuos pertenecientes a la correspondiente especie. Por ejemplo, los tejidos que constituyen las partes orgánicas de una planta no se encuentran más que en los diferentes ejemplares de la misma especie o de la misma familia de vegetales. Más aún: dichos tejidos no están presentes de modo efectivo des-

94 Véase Katayama (1999).

de el comienzo en el ejemplar individual, sino que se desarrollan y alcanzan su configuración propia sólo a lo largo del proceso de generación y crecimiento que conduce desde la semilla hasta el estado de madurez. Puesto que es la forma el principio que regula y orienta dicho proceso de generación y crecimiento, puede decirse que, en el caso de cosas naturales como los seres vivos, la materia misma está sujeta al poder configurador de la forma: es, pues, la forma, como principio configurador activo, lo que garantiza la unidad y la persistencia del compuesto orgánico, con su peculiar constitución material y la correspondiente diferenciación de sus partes.[95] Esto explica por qué Aristóteles sostiene que bajo "naturaleza", en sentido primario, se debe entender la forma del objeto natural, y no su materia, la cual sólo puede ser considerada como naturaleza del objeto en un sentido derivativo y secundario (cf. *Fís.* II 1).

La conexión estructural que vincula el fenómeno del movimiento con la composición hylemórfica puede explicarse con arreglo a, por lo menos, tres aspectos fundamentales. En primer lugar, 1) el hecho de que el objeto natural sea un compuesto de forma y materia implica que no hay identidad estricta entre el objeto y su forma específica: el objeto particular es más que su propia forma, pues posee, de hecho, más propiedades, capacidades y virtualidades que aquellas que le corresponden en cuanto miembro de una determinada especie o clase natural de cosas. En virtud de dichas propiedades, capacidades y virtualidades adicionales, el objeto compuesto es capaz de experimentar la acción de otros objetos materiales diferentes, de actuar de diversos modos sobre ellos y de verse así involucrado en procesos diferentes de aquellos que están directamente conectados con su estructura formal específica. Además, 2) la propia composición implica que, en muchos casos, las propiedades formales específicas del objeto compuesto no estén dadas todas de modo efectivo desde el comienzo, sino que se presenten de ese modo recién al cabo de un proceso natural de desarrollo, presidido por la función reguladora y configuradora de la forma, la cual se realiza plenamente como tal sólo al término de dicho proceso. Tal es el caso, sobre todo, de los seres vivos, que están sujetos como tales a procesos de generación y crecimiento. Por último, 3) la composición hylemórfica explica también que la gran mayoría de las cosas naturales esté sujeta a procesos de decaimiento y corrupción, los cuales tienen lugar allí donde el papel configurador de la forma ya no puede contrarrestar las ten-

95 Veáse Gill (1989) p. 161-170.

dencias a la dispersión que proceden de los procesos a los que están sujetas las partes materiales del compuesto, en su interacción permanente con otros objetos materiales diferentes que forman parte del medio en el cual está inserto.

Este conjunto de aspectos queda integrado en la concepción aristotélica de la causalidad, que está inmediatamente vinculada con la doctrina de la composición hylemórfica (cf. *Fís.* II 3). Aristóteles distingue aquí cuatro sentidos en los que se emplea el término 'causa' (*aitía, aítion*), a saber: en referencia a la materia de algo, en referencia a su forma, en referencia a aquello que pone a algo en movimiento y, por último, en referencia al fin de algo. Se trata de las cuatro causas que la tradición filosófica posterior denominó *material, formal, eficiente* y *final*, respectivamente. Aristóteles parte aquí, al parecer, de la suposición de que es con arreglo a los cuatro puntos de vista que los diferentes sentidos de 'causa' articulan como se da cuenta habitualmente no sólo de lo que los objetos compuestos son, sino también del modo en que llegan al ser, se comportan y se mueven. Como es habitual, Aristóteles ilustra el punto por medio de ejemplos tomados del ámbito de la producción técnica. Así, en el caso de una copa de plata (cf. 194b25), podemos responder a la pregunta de 'qué es dicho objeto' tanto por referencia a su materia (*vgr.* 'plata') como por referencia a su forma (*vgr.* 'una copa'). Tanto la referencia a la materia como la referencia a la forma permiten explicar, aunque desde distintos puntos de vista, por qué el objeto compuesto es lo que es. Y si se trata de decir por qué la cosa es lo que es con atención al modo en que llegó a la existencia, entonces debemos remitir en este caso al artesano, que es quien la produjo con arreglo a una cierta representación del objeto. Por último, para dar cuenta del modo en que la copa es empleada, debemos remitir al fin para el cual fue producida y decir, por ejemplo, que se trata de una copa sacrificial, es decir, hecha para ser empleada en las ofrendas a los dioses. Todas estas explicaciones dan cuenta, desde diferentes puntos de vista, de lo que la copa de plata es y, sobre esa base, también del modo en que llegó a ser lo que es y del modo en que despliega la función que le corresponde por ser lo que es.

Bien miradas las cosas, el ejemplo muestra al mismo tiempo que la referencia a la forma juega un papel central dentro de este esquema de explicaciones, pues no sólo la causa formal, sino también la eficiente y la final se relacionan directamente con ella: el artesano es causa eficiente de la copa de plata precisamente en cuanto posee en sí una representación formal del objeto, con arreglo a la cual lo produce modelando el correspondiente material; por su parte, el fin para el

cual la copa es producida, que no es otro que la función específica para la cual está diseñada, está directamente conectado con la estructura formal del objeto, pues el objeto sólo puede cumplir su función si posee la forma que lo determina como aquello que precisamente es, en este caso, una copa, y, viceversa, la forma del objeto viene determinada como tal por la función que éste ha de cumplir. Algo análogo vale para el caso de los objetos de la naturaleza, aunque aquí la referencia al artesano no juega ningún papel, sino que es reemplazada por la referencia al proceso de generación, en virtud del cual un objeto viene a la existencia a partir de la acción de otro objeto de la misma especie o de la misma índole, que le trasmite su forma. Como Aristóteles enfatiza reiteradamente, es un hombre lo que engendra otro hombre, a diferencia de los artefactos, que no proceden de artefactos de la misma especie (cf. p. ej. *Fís.* II 1, 193b8). Pero, más allá de esta crucial diferencia, el punto de fondo es que también en los procesos de generación natural, y sobre todo en ellos, el papel de la causa eficiente consiste en ser el origen del que procede la forma específica del objeto generado (cf. p. ej. III 2, 202a9-12). A ello se agrega el hecho de que también en el caso de los objetos naturales la forma específica está directamente conectada con el fin y la función específica, aunque dichos objetos, en cuanto son naturales, justamente no hayan sido producidos por alguien que les impone un diseño desde fuera y con arreglo a una función que les viene dada de modo extrínseco. La función específica de un objeto natural consiste, a juicio de Aristóteles, en la actualización y despliegue de aquellas potencialidades que están vinculadas con sus propiedades esenciales. Esto vale incluso para los objetos inanimados como la tierra o el aire, en la medida en que tienden a moverse hacia y a situarse en los lugares en los que naturalmente reposan. Pero se advierte de modo mucho más nítido en el caso de los seres vivos, como los animales y las plantas, los cuales experimentan procesos de generación y crecimiento que están regulados internamente por su propia forma específica y que conducen a la realización plena de los rasgos definitorios de la especie en el ejemplar maduro, capaz de desplegar las correspondientes funciones orgánicas, incluidas las reproductivas.

A partir de lo dicho se advierte ya que las explicaciones por referencia a la causa formal, a la causa eficiente y a la causa final constituyen, en rigor, tres modos diferentes y complementarios de dar cuenta del papel explicativo de un mismo y único principio constitutivo de los objetos naturales, esto es, la forma. Si a ello se añade que el restante tipo de procedimiento explicativo considerado por

Aristóteles consiste en la referencia a la causa material, se comprende en qué medida la concepción aristotélica de la causalidad se orienta a partir de la tesis ontológica básica de la composición hylemórfica de todo lo que está sujeto a movimiento. Esta orientación básica a partir de la tesis hylemórfica permite explicar algunas características peculiares, y en parte sorprendentes, de dicha concepción de la causalidad. En primer lugar, desde una perspectiva moderna, debe llamar la atención el hecho de que las causas aristotélicas son primariamente causas de cosas, y sólo de modo derivado o secundario causas de eventos y estados de cosas. Mientras que en la modernidad se tiende a concebir la causalidad predominantemente como una relación entre dos eventos de los cuales el primero (la causa) produce necesariamente el segundo (el efecto), en su concepción de la causalidad Aristóteles apunta más bien a los principios inmanentes que dan cuenta, en primera instancia, del ser del objeto: forma y materia no son eventos ni dan cuenta primariamente de la producción de eventos, sino más bien de la constitución interna del objeto compuesto, y sólo sobre esa base también de su papel, activo o pasivo, en la originación de ciertos procesos, eventos o estados de cosas.[96] Esto explica también cómo puede Aristóteles apelar a la noción de causa sin hacer expresamente uso coextensivo de una noción como la de efecto, que permanece prácticamente ajena a su peculiar modo de tratar la causalidad.

En segundo lugar, la orientación básica a partir de la tesis de la composición hylemórfica permite dar cuenta del modo en que Aristóteles hace lugar, dentro de su concepción de la causalidad, a diferentes formas de la causalidad accidental (cf. *Fís.* II 3, 195a32-b6). En la medida en que el objeto que puede experimentar movimiento es un compuesto de forma y materia, no hay, como ya se dijo, total identidad entre el objeto y su esencia, justamente porque el objeto es más que su propia forma específica: el objeto compuesto posee una cantidad de propiedades no esenciales, es decir, accidentales, vinculadas de modo directo o indirecto a su constitución material y los componentes de que está hecho. Por ejemplo, además de poseer la forma correspondiente a la figura de Apolo, la estatua de Apolo es de bronce y posee, por tanto, toda una serie de determinaciones propias del bronce, tales como brillo, dureza, peso, etc. Esto hace posible que, como objeto compuesto, la estatua pueda entrar a formar parte de contextos causales en los cuales las propiedades relevantes para dar cuenta de las conexiones a explicar sean aque-

96 Véase Frede (1980).

llas que dicha estatua posee no en cuanto tiene la forma que tiene, sino en cuanto está hecha de bronce. Por caso, si la estatua está caliente por haber quedado expuesta al sol, entonces estará en posesión de una propiedad cualitativa como el calor, la cual no guarda conexión esencial alguna con la figura de Apolo, sino sólo con ciertas virtualidades propias del bronce, en cuanto éste es un metal capaz de experimentar calentamiento. La propiedad 'caliente' es un accidente de la estatua de Apolo, en cuanto estatua *de Apolo*, pues ésta sólo la posee en cuanto es de bronce y en cuanto el bronce puede, a su vez, estar caliente o frío. Paralelamente, es sólo en virtud de tal potencialidad como el sol puede aparecer como causa inmediata de un determinado estado del objeto compuesto que es la estatua. Son, pues, las potencialidades propias de la materia las que dan cuenta aquí de la posesión de una determinada propiedad por parte del compuesto. Téngase en cuenta que no se trata aquí de una –supuesta o real– 'materia primera' carente de toda determinación formal, sino que lo que oficia de materia, en este caso el bronce, es, a su vez, un objeto compuesto de forma y materia, que posee como tal ciertas propiedades esenciales y otras de tipo accidental, que pueden estar o no presentes, según los casos. Por este lado, se advierte la conexión existente entre la composición hylemórfica, por una parte, y la accidentalidad y la contingencia que caracterizan, a juicio de Aristóteles, a los objetos y los procesos naturales, al menos, en la región del universo más cercana a la tierra, por la otra. En efecto, aunque no admite la presencia de azar (*týche*) en la naturaleza, pues 'azar' en sentido estricto sólo se da en la esfera de la acción humana, Aristóteles afirma la existencia en la naturaleza de causas accidentales y producciones espontáneas (*tò autómaton*) de fenómenos que escapan a las regularidades esperables (cf. *Fís.* II 4-6). Tal es el caso en la región inferior del mundo, la que rodea inmediatamente a la tierra, que es aquella en la cual están presentes los así llamados cuatro "elementos" (*stoicheîa*) como constitutivos materiales básicos de todas las cosas.

3. Los cuatro elementos

La tesis de la composición hylemórfica de todo lo sujeto a movimiento es una tesis ontológica de carácter general, que forma parte, sin duda, de los puntos de partida básicos de la filosofía aristotélica. Pero Aristóteles no se limita a formularla o ejemplificarla de un modo genérico, sino que la complementa y precisa, en diferentes contextos de su obra, por medio de un tratamiento más o menos

pormenorizado de la estructura y la función tanto del principio formal como del principio material. Importantes precisiones en torno a la estructura de la forma, su vinculación con el ámbito del conocimiento y su papel en los procesos de generación y en los movimientos de los objetos naturales se encuentran dispersas en diferentes pasajes de las obras más importantes del *corpus*. Algo análogo vale para el caso de la materia. No sólo en los escritos metafísicos se aportan importantes observaciones sobre el alcance de la noción, sino que en los escritos de filosofía natural se proporcionan los elementos fundamentales de lo que sería una teoría unitaria acerca de la constitución material de los objetos compuestos y capaces de experimentar movimiento. En lo que concierne a este último aspecto, puede decirse que lo esencial de la posición aristotélica reside en la concepción de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, como constituyentes materiales últimos de todas las cosas de la región inferior del mundo. Esta concepción es, además, de central importancia dentro del diseño general de la cosmología aristotélica.

Para comprender este punto hay que partir de una constatación referida a los conceptos aristotélicos de materia y forma. Se trata aquí no sólo de conceptos relativos y complementarios, que remiten el uno al otro, sino también de conceptos de alcance funcional, que pueden aplicarse de modo iterativo en diferentes niveles de análisis:[97] lo que en un determinado nivel de análisis provee la materia para una forma puede ser considerado a su vez, en un nivel de análisis diferente, como un objeto compuesto con su propia forma y su propia materia. Así, por ejemplo, en el caso de un objeto compuesto como la estatua de Apolo el bronce desempeña la función de materia para la correspondiente forma. Pero el bronce puede ser considerado, a su vez, como un compuesto a partir de una cierta materia más elemental y la forma específica que lo distingue, por ejemplo, del hierro. La posibilidad de reiterar el mismo tipo de análisis plantea de inmediato una alternativa: o bien la serie de la composición hylemórfica se remonta al infinito por el lado de la materia, sin que pueda hallarse un componente material último de todas las cosas, o bien habrá que postular la existencia de uno o varios cuerpos materiales de máxima simplicidad, que oficien de constituyentes últimos de todo lo demás. Siguiendo una tradición que remonta, al menos, hasta Empédocles (cf. *Met.* I 4, 985a31-33 = 31A37 DK), y que había sido retomada y reelaborada por Platón (cf. *Ti-*

97 Véase Wieland (1962) p. 209-211.

meo 53c-60b), Aristóteles se inclina por la segunda posibilidad e identifica como constituyentes materiales últimos de las cosas de la región inferior del mundo a los cuatro elementos: éstos serían, pues, los cuerpos más simples de todos, por debajo de los cuales ya no sería posible identificar ningún compuesto material determinado.

Ahora bien, Empédocles había considerado que los cuatro elementos no nacen ni perecen, sino que todo surge de ellos simplemente por composición y separación (cf. 31B8-9 DK). Platón, en cambio, había sostenido la tesis de que hay una transformación recíproca de los elementos, en virtud de la cual unos pueden surgir de los otros. Esto valdría, sin embargo, sólo para tres de ellos: agua, aire y fuego, que estarían emparentados en su constitución material a nivel de la microestructura, por estar compuestos sus átomos geométricos (*vgr.* el icosaedro, el octaedro y el tetraedro, respectivamente) a partir de partículas elementales de la misma índole (*vgr.* el triángulo rectángulo escaleno que se obtiene al dividir un triángulo equilátero); en cambio, la tierra no formaría parte del circuito de dichas transformaciones, ya que su átomo geométrico (*vgr.* el hexaedro) está constituido a partir de una partícula elemental diferente (*vgr.* el triángulo rectángulo isósceles, que se obtiene de la división de un cuadrado) (véase *Timeo* 56d-57d). Aristóteles, por su parte, generaliza la concepción platónica, al incluir la tierra en el circuito de las transformaciones recíprocas de los elementos: todos los elementos pueden transformarse los unos en los otros (cf. *GC* II 4). Para hacer plausible esta tesis, Aristóteles presenta a los cuatro elementos de modo tal que cada uno de ellos es, en cierto modo, contrario de los demás (véase 331a13-20). Aristóteles trabaja aquí con dos pares de cualidades opuestas, a saber: 'caliente'-'frío' y 'seco'-'húmedo', que distribuye y combina para caracterizar cada uno de los elementos. Así, la tierra es fría y seca, el agua fría y húmeda, el aire caliente y húmedo, y el fuego caliente y seco. Esto implica que cada elemento tiene siempre, al menos, una cualidad opuesta a alguna cualidad de cualquier otro, lo que explica que cada uno pueda transformarse en cualquiera de los otros, al cambiar la(s) correspondiente(s) cualidad(es) en su(s) respectivo(s) contrario(s): el aire se transforma en fuego cuando se hace seco, el fuego se transforma en tierra cuando se enfría, etc. (por el cambio de una sola cualidad); y, de modo comparable, la tierra se transforma en aire cuando se calienta y se vuelve húmeda, el fuego se transforma en agua cuando se enfría y se hace húmedo, etc. (por el cambio de dos cualidades) (cf. 331a21-b24). Es en el nivel de análisis correspondiente a la transformación recíproca de los elementos don-

de Aristóteles hace intervenir la hipótesis de la (supuesta o efectiva) presencia de la 'materia primera' como sustrato último indeterminado que subyacería a las transformaciones, por ser capaz de recibir las diferentes determinaciones contrarias puestas en juego en cada una de dichas transformaciones (cf. II 1, 329a28-36). Se trataría aquí de un sustrato último, completamente indeterminado, que como tal no puede ser un cuerpo perceptible ni existir de modo autónomo o separado, sino que dicho sustrato último estaría siempre, de hecho, vinculado a alguno de los contrarios básicos que forman las dos parejas antes mencionadas y cumpliría, así, la función de explicar la procedencia de los cuatro elementos dentro del circuito de sus transformaciones recíprocas (cf. 329a24-27). Como se ha dicho ya, la discusión en torno al genuino alcance que ha de concederse a las escasas referencias de Aristóteles a este misterioso sustrato de la transformación elemental está muy lejos de haber sido cerrada de modo definitivo. Pues aun si se acepta que en estos pasajes Aristóteles efectivamente está comunicando una doctrina de la materia primera que él mismo suscribe, queda por explicar cómo debe entenderse, en definitiva, el aserto de que *hay* algo así como una materia primera inseparable, indeterminada y en sí misma puramente potencial.

4. La cosmología

Junto a las cualidades que explican su transformación recíproca, los elementos poseen, además, otras propiedades que resultan relevantes para dar cuenta del modo en que se mueven y reposan por sí mismos. Más concretamente, se trata de las cualidades opuestas 'pesado'-'liviano', que explican el movimiento natural de la traslación hacia abajo y hacia arriba, respectivamente: lo más pesado se dirige por sí solo hacia abajo, lo más liviano hacia arriba. Esto permite correlacionar cada uno de los cuatro elementos con un determinado lugar dentro de la región inferior del mundo: el fuego, que es el más liviano de los cuatro elementos, tiende a ubicarse en la parte superior; la tierra, que es la más pesada, en la parte inferior; por debajo del fuego se ubica el aire, que es más pesado que el fuego y más liviano que la tierra y el agua; por último, el agua se ubica por encima de la tierra y por debajo del aire, ya que es más liviana que aquélla y más pesada que éste. La tierra es, pues, lo absolutamente pesado, y el fuego lo absolutamente liviano, mientras que el agua es algo pesado sólo con relación a otra cosa más liviana (*vgr.* el aire), y el aire es liviano sólo con relación a otra cosa más pesada (*vgr.* el agua). La secuencia tierra-agua-aire-fuego, establecida por referencia a la oposición '(más)

pesado'-'(más) liviano', provee, pues, al mismo tiempo la matriz para una teoría de los "lugares propios" o "naturales" de los elementos (cf. *DC* IV 1-5).[98] Aristóteles no opera en su filosofía natural con la representación, usual en la modernidad, de un espacio concebido como una mera extensión completamente homogénea que se extiende de modo indefinido, al modo del espacio geométrico. Por el contrario, para Aristóteles el espacio físico resulta como tal irreductible al espacio geométrico, justamente en la medida en que contiene lugares unívocamente definidos por referencia a las potencialidades que dan cuenta del movimiento natural de los elementos: 'arriba' es el lugar hacia donde va el fuego y 'abajo' aquel hacia donde va la tierra, y no dos direcciones opuestas cualesquiera, determinadas en cada caso por referencia a la posición que adopte un observador (cf. p. ej. *Fís.* IV 4, 212a23-28; IV 5, 212b29-213a10).[99]

Con todo, el esquema basado en la teoría de los cuatro elementos y la concepción de los lugares naturales asociada a ella no basta, a juicio de Aristóteles, para proveer una explicación adecuada de la estructura total del mundo visible, en el nivel correspondiente a la consideración cosmológica. En efecto, la teoría de los elementos opera fundamentalmente con las oposiciones 'liviano'-'pesado' y 'arriba'-'abajo', para dar cuenta del movimiento natural y la localización de los cuerpos simples. Pero la experiencia inmediata parece indicar que hay cuerpos cuyo comportamiento habitual no puede explicarse por referencia a este esquema. El ejemplo más notorio son los astros del cielo: quien los observa a simple vista no los ve moverse hacia arriba o hacia abajo, sino más bien en círculo en torno de la tierra, sin aproximarse ni alejarse de ella. Esto parecería mostrar que los astros no se comportan por sí mismos ni como lo que es pesado ni como lo que es liviano, pues su movimiento natural no sigue la línea recta que une el 'arriba' y el 'abajo'. Sobre esta base Aristóteles se ve llevado a formular una de las tesis básicas más características de su modelo cosmológico: el universo como un todo está dividido en dos regiones diferentes, ocupadas por cuerpos cuyo comportamiento habitual no responde a los mismos patrones, a saber: la región inferior, situada por debajo de la órbita de la luna, designada posteriormente como la región 'sublunar', y otra, la región superior o 'supralunar', situada por encima de la órbita de la luna. En la región sublunar se sitúan los cuatro elementos y los cuerpos compuestos a partir

98 Véase Seeck (1964) p. 108-121.

99 Véase también Vigo (1995) p. 206-207.

de ellos. Se trata, por tanto, de la región donde encuentran aplicación las oposiciones básicas 'liviano'-'pesado' y 'arriba'-'abajo'. En la región supralunar, en cambio, se sitúan los cuerpos celestes cuyo movimiento circular no puede explicarse por referencia a dichas oposiciones. Aristóteles da cuenta de esta notoria diferencia de comportamiento por medio de la hipótesis según la cual los cuerpos celestes estarían compuestos de una materia diferente a los cuatro elementos. Aunque no hay ningún pasaje de las obras auténticas en el cual Aristóteles mismo lo diga expresamente de este modo, se suele suponer que se trata aquí del cuerpo denominado "éter", al que ya Filipo de Opunte había identificado como el quinto constitutivo material básico (cf. *Epínomis* 981c6), la famosa "quinta esencia" (*pémpte ousía*) de la tradición cosmológica posterior.[100] Ya en *Phil.* Aristóteles parece haber asumido tal concepción relativa a la existencia de un quinto cuerpo simple, junto a los cuatro elementos, como materia de los astros (cf. fr. 27 Ross). Pero el desarrollo expreso de la teoría se encuentra recién en *DC*. A diferencia de los cuatro elementos, la materia de los astros no albergaría más potencialidad que aquella que permite el traslado de un punto a otro en el movimiento locativo circular, es decir, no contendría aquellas otras potencialidades que, en el caso de los cuatro elementos, se vinculan con los cambios de cualidad y de cantidad, con la generación y la corrupción, y también con la traslación hacia arriba y hacia abajo (cf. *Met.* IX 8, 1050b20-27). Por tanto, los astros no sufren, según Aristóteles, ningún tipo de cambio cualitativo o cuantitativo, y tampoco nacen o perecen, sino que son eternos (cf. *DC* I 2-3). En su incesante movimiento en torno de la tierra, los astros estarían actualizando permanentemente tal potencialidad propia de su materia, cuyo mismo nombre tradicional de "éter" (*aithér*) aludiría –según una falsa etimología de la que Aristóteles echa mano en este contexto– al hecho de 'estar siempre corriendo' (*aeì theîn*) (cf. I 3, 270b22-24).

La introducción del quinto cuerpo simple junto a los cuatro elementos trae consigo importantes consecuencias para el diseño del modelo cosmológico como un todo. Junto a las traslaciones lineales hacia arriba y hacia abajo, características de lo liviano y lo pesado en la región sublunar, Aristóteles introduce de este modo un tercer movimiento básico, el de la traslación circular, que es el propio de los cuerpos celestes. Cada una de las dos regiones del mundo visible está, pues,

100 Filipo de Opunte, discípulo directo de Platón, es considerado mayoritariamente como el autor del *Epínomis*, un breve escrito concebido a modo de apéndice al escrito platónico *Leyes*.

dotada de sus propios movimientos básicos. Pero hay, además, un tipo peculiar de conexión causal entre los movimientos de ambas regiones. Lo peculiar de dicha conexión reside en su carácter asimétrico: mientras que el movimiento de los astros opera causalmente sobre los procesos de la región sublunar, no hay, en cambio, una acción causal de éstos sobre los astros, ya que los astros son incapaces de experimentar ningún otro cambio como no sea su movimiento de traslación propio. Para hacer plausible tal representación de conjunto acerca de las relaciones entre ambas regiones del universo Aristóteles se ve, pues, forzado a elaborar una particular noción de contacto, según la cual la relación 'estar en contacto con' no poseería necesariamente un carácter reflejo: entre dos cosas A y B, sostiene Aristóteles, puede muy bien ser el caso de que A esté en contacto con B, sin que B esté en contacto con A, como ocurre con los cuerpos de la región supralunar respecto de aquellos situados inmediatamente por debajo de ellos en la región sublunar (cf. *GC* I 6, 322b29-323a34). De hecho, Aristóteles asigna a las revoluciones de los astros, en particular a las del sol y los planetas, una función causal decisiva a la hora de dar cuenta del ciclo incesante de la transformación de los elementos y, derivadamente, también de los procesos de generación de las especies animales en la región sublunar del mundo (cf. II 10). Por ello, puede decir que, en cierto modo, la transformación cíclica de los cuatro elementos "imita" el movimiento circular de los astros (cf. 336b34-337a7). Y algo semejante vale para el caso de las especies vegetales y animales, en las que los nuevos ejemplares de cada generación vienen a reemplazar a los de la generación anterior, de modo tal que la especie alcanza una cierta participación en la eternidad propia de los astros, aun cuando está formada exclusivamente por individuos mortales (cf. *DA* II 4, 415a25-b7).

En todo el desarrollo de esta compleja concepción cosmológica, que apenas ha podido ser esbozada aquí en sus rasgos más elementales, Aristóteles se orienta a partir del modelo geocéntrico del universo, que en la astronomía griega gozó de una aceptación muchísimo más amplia que la contrapuesta visión heliocéntrica, la cual, sin embargo, fue defendida ya en el siglo III a. C., es decir, en tiempos poco posteriores a Aristóteles, por un astrónomo tan destacado como Aristarco de Samos, "el Copérnico antiguo", al decir de uno de los estudiosos más importantes de la astronomía griega.[101] Aristóteles permaneció aquí fiel al paradigma

101 Véase Heath (1913) esp. p. 299-414.

astronómico más habitual, al cual, en las versiones más sofisticadas de la época, otorgó incluso una relevancia central dentro de su propia filosofía teórica. Más concretamente, hay claros indicios de que Aristóteles habría modificado la concepción teológica presentada en el libro XII de *Met.* (véase XII 8), a los efectos de hacerla compatible, en rasgos generales, con la concepción geocéntrica elaborada por Eudoxo de Cnido, el famoso discípulo de Platón, que intentaba dar cuenta del movimiento de las estrellas, por un lado, y del sol, la luna y los planetas, por el otro, por medio de un complejo modelo de esferas concéntricas:[102] los movimientos de los cuerpos celestes, en particular los movimientos del sol, la luna y los planetas –aparentemente irregulares respecto del movimiento uniforme de la esfera de las estrellas fijas que forman el zodíaco– serían, según esto, el resultado observable de una compleja combinación de movimientos independientes de diferentes esferas concéntricas, cuyo número varía para cada uno de esos astros. Frente a las 26 esferas postuladas por Eudoxo, y la posterior ampliación a 33 propuesta por Calipo de Atenas, que parece haber sido el consejero de Aristóteles en materias astronómicas, Aristóteles mismo llega finalmente a un total de 55 o bien de 47, si se deja de lado las esferas correspondientes al sol y la luna (cf. *Met.* XII 8, 1073b3-1074a14).

5. La teoría del continuo. Infinito, espacio y tiempo

Según se ha dicho, la concepción aristotélica del movimiento natural se orienta básicamente a partir del caso provisto por los cambios de tipo procesual, de los cuales la continuidad es una de las características estructurales más importantes. Esto no es un hecho casual, pues la asunción de la continuidad como característica estructural básica de las cosas y movimientos de la naturaleza forma parte de los presupuestos últimos de la física aristotélica. Como se ha hecho notar,[103] dicha asunción de continuidad no fue puesta como tal en cuestión ni siquiera con el advenimiento de Galileo y la nueva física matemática de la modernidad, sino que hay que esperar hasta la física contemporánea para encontrarse con modelos explicativos que traen consigo justamente una puesta en crisis del presupuesto de continuidad de la naturaleza.

102 Véase van der Waerden (1988) p. 93-104.
103 Wieland (1962) p. 12 n. 1.

En atención al papel fundamental que juega en ella la asunción de continuidad puede decirse, sin exageración, que la física aristotélica es como tal una física del continuo. Por lo mismo, el intento destinado a esclarecer la estructura de la continuidad, sus diferentes posibles formas y las relaciones que vinculan a los diversos aspectos de la naturaleza que poseen tal característica ocupa una posición central en el marco del modelo teórico desarrollado por Aristóteles en su filosofía natural. La continuidad (*tò synechés*) caracteriza esencialmente tanto a los procesos del movimiento natural como al espacio y al tiempo. Pero, a juicio de Aristóteles, hay aquí ciertas relaciones de dependencia: la continuidad del movimiento se funda en la continuidad de la trayectoria recorrida en el proceso, en particular, para el caso básico del movimiento locativo, en la trayectoria provista por la extensión espacial recorrida; y, a su vez, la continuidad del tiempo se funda en la continuidad del movimiento: el movimiento es continuo porque es continua la magnitud espacial sobre la cual acontece, y el tiempo es continuo porque es continuo el movimiento (cf. *Fís.* IV 11, 219a10-21).[104] Espacio, movimiento y tiempo aparecen así como tres modos del continuo, estructuralmente vinculados entre sí. Ahora bien, la característica definitoria de lo que es continuo reside en su infinita divisibilidad (cf. *Fís.* III 1, 200b18-20). Es continuo, según esto, aquello que puede ser dividido siempre de nuevo en partes que poseen la misma estructura que el todo del que proceden. Así, una extensión espacial cualquiera (p. ej. una línea) puede ser dividida sin término en otras extensiones espaciales más pequeñas y también divisibles, una sección de un movimiento de traslación en otras secciones más pequeñas del mismo tipo, también divisibles, y un lapso o segmento temporal en otros más pequeños e igualmente divisibles. Lo continuo no puede estar, por tanto, compuesto de partes indivisibles: ni una línea se compone de puntos, ni un movimiento procesual de movimientos instantáneos no-procesuales, ni el tiempo de instantes inextensos. Contra lo que sugieren posiciones en la línea del atomismo, para Aristóteles no hay, pues, en la naturaleza magnitudes mínimas indivisibles. Los puntos, los instantes y, en general, los límites inextensos no son partes constitutivas de las cosas continuas. Su función no es la de constituir, sino más bien la de permitir demarcar extensiones continuas: entre dos puntos hay siempre una línea, entre dos momentos puntuales cualesquiera considerados en

104 Véase Vigo (1995) p. 245-248.

un proceso hay siempre un continuo procesual, y entre dos instantes, es decir, dos 'ahora', hay siempre un lapso (cf. esp. *Fís.* V 1-4).

Puesto que la forma básica de la continuidad corresponde al espacio, y puesto que la infinitud en el sentido de la infinita divisibilidad es la característica definitoria de lo continuo, también la infinitud corresponde básicamente al ámbito de la espacialidad y sólo derivadamente al movimiento y al tiempo (cf. *Fís.* III 7, 207b21-25).[105] Sin embargo, Aristóteles rechaza que el espacio pueda ser infinito en el sentido más habitual del término, que alude a una magnitud espacial infinitamente extensa, cuyas partes existen todas simultáneamente. En el orden de la simultaneidad y la coexistencia no puede haber ni un cuerpo ni una magnitud espacial infinitamente extensos, ni tampoco un conjunto con infinitos elementos. Por grande que pueda ser un cuerpo, una extensión o un conjunto de cosas, siempre le corresponderá una medida o cantidad determinada, la cual no será infinita (cf. esp. *Fís.* III 5). En cambio, Aristóteles admite la infinitud extensiva para el caso de aquellas series sucesivas cuyos miembros, elementos o partes no existen todos simultáneamente, pues en este caso la infinitud consiste en la constante superación del límite alcanzado en cada miembro de la serie, sin que exista nunca simultáneamente una cantidad infinita de ellos (cf. *Fís.* III 6, 206a35-b1). Tal es el caso del tiempo y del movimiento de los astros, que según Aristóteles no tienen principio ni fin, y también el de la serie de los números naturales, que tiene comienzo, pero no tiene fin. ¿Como es posible la existencia de series sucesivas infinitamente extensas en un mundo que no contiene simultáneamente un número infinito de cosas ni puede ser infinitamente extenso? La respuesta de Aristóteles a esta cuestión es parte esencial de su teoría del infinito. En el caso del movimiento de los astros basta con que éstos puedan moverse sucesivas veces sobre una misma trayectoria finita (*vgr.* la esfera del cielo) sin detenerse, para que su movimiento pueda proseguir de modo infinito. La misma explicación da cuenta de la infinitud extensiva del tiempo, en la medida en que ésta se apoya en la del movimiento: el movimiento eterno de los astros provee, a la vez, el patrón universal para la medición del tiempo (cf. *Fís.* IV 14, 223b12-224a2). Por último, Aristóteles explica el caso de la serie numérica de un modo particularmente ingenioso: para dar cuenta de la posibilidad de generar una serie numérica infinita, en un mundo que ni es infinito en extensión ni comprende al mismo tiempo infinitas cosas,

105 Véase Vigo (1995) p. 166-167.

basta con atenerse a la infinita divisibilidad de la magnitud espacial. En efecto, incluso la magnitud espacial más pequeña (p. ej. una línea de 1 cm) puede ser dividida un infinito número de veces, si se toma siempre la misma proporción del total dividido en cada paso del proceso (p. ej. 1/2). Esto permite contar sin término, con tal que uno se limite a contar no partes de la magnitud dividida, sino más bien pasos sucesivos del proceso de división (cf. *Fís.* III 7, 207b1-14).[106] Aquí se pone de manifiesto el carácter netamente *operacional* de la concepción aristotélica del infinito, allí donde ella apela como ejemplo orientativo básico al caso de la infinita divisibilidad de las magnitudes continuas.

En cuanto al espacio y el tiempo como tales, Aristóteles desarrolla una concepción compatible con su teoría general del continuo. Por una parte, a diferencia de las concepciones sustancialistas en la línea de Newton, por ejemplo, Aristóteles niega que espacio y tiempo sean realidades subsistentes por sí mismas al modo de los objetos sustanciales; por otra parte, muestra el carácter dependiente del tiempo respecto del movimiento y, en última instancia, de la espacialidad. El espacio no constituye una realidad subsistente por sí misma, al modo de un continente para los objetos corpóreos. Más bien, lo que hay son objetos corpóreos espacialmente extensos. La extensión espacial es una determinación de tales objetos, que, como tal, no puede existir independientemente de ellos. Por ello, Aristóteles rechaza la existencia del vacío, en la medida en que éste no sería otra cosa que una extensión espacial existente por sí misma y privada de todo cuerpo (véase *Fís.* IV 6-9). Lo que habitualmente se quiere significar cuando se dice que algo está en un lugar no es que un objeto corpóreo se encontrara en un espacio que puede existir con independencia de él. La relación 'estar en un lugar' es una relación entre, al menos, dos objetos corpóreos diferentes, de los cuales uno oficia como continente del otro. Más precisamente, el 'lugar' que un cuerpo ocupa no sería otra cosa que el límite del cuerpo mayor que lo contiene de modo inmediato (cf. *Fís.* IV 4, 211b5-212a7). Por su parte, el tiempo tampoco constituye una realidad subsistente por sí misma, en la cual existieran las cosas y procesos de la naturaleza, al modo de un continente universal. A juicio de Aristóteles, al tiempo corresponde un estatuto de realidad mucho más modesto, pues no sería más que una determinación métrica del movimiento, es decir, su número o medida. El tiempo es aquello que se numera al determinar la medida de un movimiento, atendiendo

106 Véase Vigo (1995) p. 163-165.

a su aspecto de sucesividad. Esta concepción queda expresada en la famosa definición aristotélica del tiempo como "número del movimiento según lo anterior y posterior" (cf. *Fís.* VI 11, 219b1-2). En tanto es su número o medida, el tiempo no existe con independencia del movimiento. Y, entre los muchos movimientos naturales existentes, es el movimiento circular, regular e incesante de los astros del cielo –en particular, el del sol y el de las estrellas fijas– el que provee el patrón de medida más accesible y apropiado para servir de base a una práctica socialmente compartida de medición del tiempo. Si se piensa que el tiempo no puede existir sin movimiento, y que, a su vez, no hay movimiento con independencia de objetos corpóreos que se muevan, se advierte que hay en la concepción aristotélica una dependencia, al menos indirecta, del orden de la sucesión propio de la temporalidad respecto del orden de coexistencia provisto por los objetos sustanciales espacialmente extensos.[107]

6. La eternidad del movimiento y el motor inmóvil

Como se ha dicho, en el plano de la simultaneidad y la coexistencia, Aristóteles adopta una posición finitista, que niega la posibilidad de la existencia de un cuerpo y un espacio infinitamente extensos. En cambio, en el plano de la sucesividad, Aristóteles defiende una concepción infinitista, que afirma la eternidad del mundo, del movimiento natural y, por lo mismo, también del tiempo. En *Fís.* VIII 1 Aristóteles provee una serie de argumentos para mostrar que, contra lo que suponen no pocos de los filósofos de la naturaleza precedentes, el movimiento natural es eterno, en el sentido de que ni ha comenzado ni ha de cesar. El argumento fundamental para mostrar que no puede haber un comienzo del movimiento establece, dicho de modo muy simplificado, que no es posible suponer la existencia de un primer movimiento, pues para explicar cómo éste llega a producirse habrá que suponer un movimiento anterior. En efecto, lo que produce movimiento en otra cosa debe sufrir también algún tipo de movimiento, al desplegar su acción causal, y también el estado de reposo de las cosas de la naturaleza obedece a alguna causa, de modo tal que no puede haber un estado inicial en el cual todo se encuentre en reposo (cf. 251a8-28). Algo análogo vale para la suposición de la existencia de un movimiento que fuera el último en el cual todo cesa: también aquí habrá que suponer un movimiento posterior a aquel que por hipótesis sería

107 Véase Vigo (1990).

el último. Puesto que la destrucción de algo sólo puede ser producida bajo la acción causal de otra cosa, si una cosa B es causa de la destrucción de una cosa A, entonces B debe sobrevivir a A; pero para dar cuenta de la destrucción de B, habrá que presuponer la existencia de una cosa C, que a su vez sobreviva a B, etc. (cf. 251b28-252a5). Un argumento semejante se aplica al caso del tiempo. El instante o 'ahora' es un límite entre dos lapsos temporales, uno pasado y otro futuro, de modo que el instante es a la vez un fin y un principio: fin del tiempo que pasó y principio del que comienza. Por tanto, no es posible marcar un instante que fuera el primero en la sucesión temporal, sin presuponer un tiempo anterior a ese mismo instante; y, por lo mismo, tampoco es posible señalar un instante que fuera el último en la sucesión temporal, pues marcar dicho instante significará introducir a la vez un lapso posterior (cf. *Fís.* IV 13, 222a33-b7; VII 1, 251b10-28). Complementariamente en *DC* Aristóteles desarrolla un complejo y problemático argumento para mostrar que el mundo no puede ser engendrado ni corruptible, sino que existe de modo eterno y necesario (cf. I 12).[108]

La eternidad del movimiento natural y, en particular, del movimiento de los astros, que opera, a su vez, como causa concurrente de los procesos de la región sublunar, excluye, a juicio de Aristóteles, la posibilidad de una causa primera que explique el *comienzo* del proceso cósmico. Pero no hace superflua, sino más bien necesaria, la pregunta por la causa primera que permite dar cuenta de la *continuidad y persistencia* del proceso como tal. En efecto, el movimiento natural constituye un eterno proceso de actualización de las potencialidades que albergan los correspondientes objetos compuestos de forma y materia. En particular, el incesante movimiento de los astros reclama la presencia de algo que explique la constante actualización de las correspondientes potencialidades, pues todo movimiento natural constituye la actualización de las potencialidades propias del móvil por obra de la causalidad de algo diferente, que oficia como motor. Y en el caso del movimiento eterno de los astros –que, a su vez, da cuenta de los procesos de la región sublunar del mundo– la explicación sólo puede ser completa si aquello que oficia de motor no es, a su vez, un objeto compuesto y poseedor como tal de aspectos de potencialidad no actualizada, cuya actualización remitiera, a su vez, a la actividad causal de otra cosa. Ésta es, a grandes trazos, la línea principal de razonamiento que lleva a Aristóteles a postular, como un corolario de su

108 Véase Waterlow (1982) p. 49-78.

teoría del movimiento natural en el nivel propio de la explicación cosmológica, la existencia de un "primer motor" (*prôton kinoûn*), que, a su vez, es absolutamente inmóvil (*akíneton*) y no es movido por nada, en cuanto carece de todo aspecto de potencialidad que tuviera que ser actualizada o, dicho de otro modo, en cuanto es *actualidad pura* (cf. *Fís.* VIII 6; *Met.* XII 6). Pero para ser actualidad pura, libre de toda potencialidad, tiene que tratarse, en el caso de dicho motor inmóvil, de un objeto simple, que no está compuesto de forma y materia: una forma pura, que, como tal, no forma parte de la naturaleza, sino que la trasciende. El estudio detallado de su modo de existencia, sus propiedades y su modo de vinculación con la naturaleza no pertenece, pues, propiamente a la esfera de competencia de la ciencia física, sino más bien a la de la metafísica, en su aspecto más propiamente teológico (véase abajo V.6).

IV
PSICOLOGÍA

1. El alma y el fenómeno de la vida

Dentro del ámbito de las cosas naturales una distinción básica, trazada ya de modo expreso en el nivel de reflexión correspondiente al uso habitual del lenguaje y la experiencia inmediata de la naturaleza, concierne a la diferencia entre aquello que es inanimado y carece de vida, por un lado, y aquello que puede considerarse animado y vivo, por el otro. Por cierto, en la cultura de la Grecia antigua la línea divisoria entre el reino de lo inanimado y el de lo animado no siempre fue trazada del mismo modo ni con la misma nitidez. Pero la distinción entre aquello que posee vida y es como tal capaz de mantenerse a sí mismo en movimiento, por un lado, y aquello que no la posee y sólo puede ser puesto en movimiento por algo diferente, por otro, constituyó, desde siempre, un elemento central dentro de la cosmovisión indoeuropea, en general, y griega, en particular. Por su parte, la filosofía también fijó su atención, desde el comienzo, en el fenómeno de la vida. Hay buenas razones incluso para pensar que dicho fenómeno ocupó el centro mismo del interés en la reflexión filosófica sobre la naturaleza de la época más temprana, al punto que se ha creído poder detectar en algunos de los primeros filósofos naturales –más concretamente, en los tres filósofos de Mileto: Tales, Anaximandro y Anaxímenes– una cierta tendencia a extender el ámbito de la vida prácticamente a la totalidad de la naturaleza, al constatar que, como conjunto, ésta se presenta dotada de un movimiento propio e incesante, que no parece provenir de nada diferente a ella misma. Esta actitud básica se reflejaría, por ejemplo, en la famosa sentencia atribuida por Aristóteles a Tales, según la cual "todo está lleno de dioses" (cf. *DA* I 5, 411a8 = 11A2 DK),[109] y es la que la moderna investigación especializada ha solido designar, con un término que no está libre de connotaciones potencialmente equívocas, como "hilozoísmo", es decir: la tendencia a concebir la materia (*hýle*) como dotada de vida (*zoé*).[110]

---

109 Véase Jaeger (1952) p. 27-28.

110 Véase p. ej. Capelle (1972) p. 21-40.

Pero, aunque la naturaleza en su conjunto parece dotada de un movimiento incesante, los seres vivos individuales nacen y perecen, y su muerte pone de manifiesto la presencia en ellos, mientras viven, de un cierto principio de animación, que, al menos en el caso de los animales superiores cuya respiración puede observarse de modo directo, parece abandonarlos con el último aliento, al momento de morir. Desde muy temprano, dicho principio de animación, que explica las capacidades de automovimiento que distinguen a los seres vivos, fue identificado con la *psyché*, es decir, el alma, para emplear la traducción más habitual del término griego, el cual, por su origen etimológico, se conecta más bien con la representación del *hálito* o *soplo vital* propio de los seres vivos (cf. el verbo *psýchein*, "soplar", "respirar"). Como se ha observado en los estudios sistemáticos del uso del término, en Homero la *psyché* sólo es mencionada en conexión con el hombre, y, más específicamente, sólo allí donde abandona el cuerpo en el momento de la última expiración, pero no en referencia a quien aún está vivo.[111] Sin embargo, en este empleo ya están puestas las bases para el uso posterior, que identifica expresamente a la *psyché* como el principio de animación de los seres vivos, en general. El empleo generalizado del término para designar el principio de animación de lo que está vivo habría asomado ya nítidamente en el que pasa por ser el primer filósofo, Tales de Mileto, si es cierto que éste, tal como informa Aristóteles, atribuyó alma a la piedra imantada, para dar cuenta de su capacidad de poner en movimiento al hierro (cf. *DA* I 2, 405a19-21 = 11A22 DK).

Como quiera que sea, se desarrolla a partir de entonces una larga y productiva historia de reflexión filosófica sobre el alma, que el propio Aristóteles considera y discute, en sus aspectos más importantes, en el libro I de su escrito *DA*. Dicha historia va desde los Pitagóricos y Heráclito, pasando por Anaxágoras y Demócrito, entre otros, hasta llegar finalmente a la concepción de Platón, que es el antecedente inmediato de la posición de Aristóteles. Más allá de las muchas diferencias existentes entre las posiciones de cada uno de esos pensadores, la historia de la reflexión filosófica sobre el alma arroja, a juicio de Aristóteles, un resultado positivo común, cuya validez debe ser reconocida: como principio explicativo de las funciones propias de los seres vivos, diferente del cuerpo, el alma tiene que ver con la vida y los movimientos vinculados a ella, por un lado, y, en el caso de los animales superiores y el hombre, con la percepción y el conocimiento, por el otro.

111 Véase Snell (1975) p. 18-27.

En tal sentido, las diferentes concepciones desarrolladas por los pensadores precedentes habrían identificado, en definitiva, tres características básicas del alma, aunque no todos relevaron la totalidad de ellas, ni lo hicieron de un modo igualmente nítido, a saber: su vinculación con el movimiento propio de los seres vivos, su vinculación con la sensación y, por último, como en el caso de Jenócrates y Platón, también su carácter incorpóreo, es decir, diferente e irreductible al cuerpo (cf. *DA* I 2, 405b11-12; I 5, 410b16-18). Aunque la mayoría de los filósofos precedentes consideró dichas características sólo de modo insatisfactorio, por no haberlas enmarcado en una concepción suficientemente amplia de los fenómenos anímico-vitales (cf. I 5, 410b18-27), se trata, efectivamente, de características que relevan aspectos centrales, que toda teoría comprensiva del alma debe considerar como tales. En su tratamiento del tema, en los libros II y III de *DA*, Aristóteles procura dar cuenta de los tres aspectos señalados, integrándolos en una concepción unitaria y suficientemente comprensiva. Este tratamiento constituye, sin duda, el primer intento de abordaje sistemático de los problemas centrales de la psicología, en toda su amplitud. Y el propio Aristóteles es consciente de ello, como lo pone de manifiesto su crítica a los filósofos precedentes, en especial, Platón y sus discípulos, por haber circunscripto la discusión del problema del alma fundamentalmente al caso del hombre, sin tomar debidamente en cuenta el caso de los animales y los vegetales. Frente a esto, Aristóteles pretende restituir, desde el comienzo, el carácter esencialmente *biológico* del enfoque que debe caracterizar a una teoría filosófica del alma: el tratamiento debe considerar el fenómeno de la vida en toda su amplitud y variedad (cf. *DA* I 1, 402b1-16).

En lo que concierne al problema fundamental referido al carácter de la relación entre cuerpo y alma así como al peculiar estatuto de realidad que corresponde a ésta, Aristóteles elabora una concepción altamente diferenciada, que intenta superar la alternativa entre dos posiciones opuestas, igualmente insatisfactorias: por un lado, el monismo materialista, que no reconoce genuina realidad más que a los cuerpos y concede al alma, a lo sumo, un estatuto de existencia puramente derivativo y dependiente, por ejemplo, el que corresponde a un mero ordenamiento de las partes corporales (así, la teoría del alma como armonía o proporción de las partes constitutivas del cuerpo, rechazada en *DA* I 4, 407b27-408a28), o bien el que corresponde a una mera combinación de elementos materiales (así, p. ej., la concepción de Empédocles, criticada en I 5, 409b18-410b15); por otro lado, el dualismo sustancialista, que concibe tanto al cuerpo como al alma como entidades

subsistentes al modo de las cosas sustanciales, y considera, por tanto, a la relación existente entre ambos como meramente extrínseca y accidental (así, por caso, la concepción platónica en el *Timeo*, criticada por Aristóteles en I 3, 406b26-407b26, la cual presenta al alma como compuesta a partir de determinados elementos y unida luego de modo extrínseco al cuerpo). En rigor, la insuficiente claridad y especificidad a la hora de dar cuenta del peculiar carácter de la vinculación existente entre alma y cuerpo constituye, a juicio de Aristóteles, un rasgo negativo común a prácticamente todas las concepciones del alma precedentes (cf. I 3, 407b12-26).

Aristóteles intenta superar la alternativa así planteada, apelando a una concepción *hylemórfica*, que se representa la relación entre cuerpo y alma constitutiva del viviente en términos de un caso peculiar de aplicación del esquema básico 'forma'-'materia', empleado para analizar la constitución ontológica de todos los objetos de la realidad física. El alma es, según esto, aquel principio constitutivo que da cuenta de la peculiar configuración y las funciones vitales que caracterizan al cuerpo orgánico del viviente, mientras éste está vivo y despliega la actividad que le es propia. En tal sentido apunta la famosa definición del alma elaborada por Aristóteles. Según dicha definición, el alma es una realidad sustancial (*ousía*), pero no por ser ella misma un objeto compuesto de forma y materia, sino más bien por ser la *forma* (*eîdos*) del compuesto material que es el organismo vivo como un todo. En tal sentido, el alma es aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida (cf. II 1, 412a11-b9; II 2, 414a4-28). No todo cuerpo natural tiene la potencialidad de la vida, de modo que no toda forma puede prestar el tipo de actualidad que corresponde a las funciones vitales. La forma del bronce, por ejemplo, es un determinado tipo de actualidad, correlacionada con determinadas potencialidades que alberga la correspondiente materia. Pero no se trata en este caso de potencialidades vinculadas con el tipo de actividad que caracteriza a los seres vivos. Sólo en el caso de los seres vivos se trata de cuerpos orgánicos dotados de potencialidad de vida, y sólo en ellos la forma da cuenta de un tipo de actualidad que, en su manifestación, se corresponde con uno o varios de los diferentes aspectos constitutivos del fenómeno que denominamos 'vida'.

Tal caracterización del alma como un peculiar tipo de forma y actualidad pretende, en principio, cubrir la totalidad del ámbito de la vida, en sus diferentes posibles formas. Esto ocasiona, desde el punto de vista lógico-epistemológico, al-

gunas dificultades al propio Aristóteles, quien advierte que en el caso del alma no puede tratarse de una definición del mismo tipo o alcance que en el caso de aquellas cosas que constituyen simplemente casos particulares de una misma especie unitaria (cf. II 3, 414b20-415a13), lo cual, sin embargo, no convierte en imposible o irrelevante la tarea de proveer una cierta fórmula general que fije el significado del término.[112] Como quiera que sea, Aristóteles reconoce expresamente la existencia de una multiplicidad de diferentes funciones vitales, presentes en una muy amplia variedad de seres vivos. De modo muy general, es posible distinguir dentro del ámbito de los seres vivos, por un lado, el dominio correspondiente a los vegetales y, por otro, el correspondiente a los animales propiamente dichos; y, a su vez, dentro del dominio animal el hombre parece ocupar una posición de privilegio, en cuanto está dotado de ciertas facultades, concretamente las racionales, que no están presentes en ningún otro animal, al menos, no en la misma forma. Esta distinción entre vegetales o plantas, animales y hombres viene dada ya de modo expreso por el uso habitual del lenguaje, y a partir de ella se orienta la concepción aristotélica, que no busca redefinirla o eliminarla, sino más bien reconstruirla conceptualmente y justificarla en sus pretensiones de validez. En tal sentido, Aristóteles distingue tres niveles diferentes y sucesivos de funciones vitales conectadas con el alma: 1) las funciones básicas de carácter vegetativo, 2) las funciones vinculadas con la percepción, y 3) las funciones vinculadas con el pensamiento o la razón. Se trata aquí de niveles *sucesivos*, en la medida en que las funciones de nivel superior no pueden darse sino sobre la base de las correspondientes al nivel inmediatamente inferior: no hay facultad de pensamiento si no hay previamente facultad de percepción, ni hay facultad de percepción si no hay previamente actividad vegetativa. Cada uno de esos niveles da cuenta de un conjunto de funciones y movimientos que caracterizan a los diferentes vivientes. La actividad vegetativa se conecta con las funciones primarias de la nutrición, el crecimiento y la reproducción; la capacidad perceptiva se vincula con el surgimiento de la actividad sensorial, la cual está conectada en algunos vivientes con el surgimiento de deseos apetitivos y sensaciones de placer y dolor, de imágenes y recuerdos, y también, aunque de otro modo, con la capacidad de moverse en el espacio para buscar satisfacer los deseos vinculados con las funciones orgánicas; por último, la capacidades intelectuales son aquellas que sustentan las activida-

112 Cf. Barnes (1971-72) p. 32-33.

des específicamente humanas, tanto en el comportamiento teórico como en el práctico-operativo (cf. II 2, 413a20-b10).

El nivel de las funciones vegetativas es, desde el punto de vista del tipo de actividad que facilita, seguramente el más pobre, pero también el básico e imprescindible, sin el cual no puede hablarse ya de la presencia de vida. En tal sentido, es un nivel de actividad que, con las variaciones del caso, debe verse como común a todos los vivientes, tanto del reino animal como del reino vegetal (cf. II 4, 415a23-25). En el sentido más primario y elemental, ser un ser vivo equivale, pues, a tener la capacidad de nutrirse, crecer y –salvo excepciones muy señaladas, como, por ejemplo, animales híbridos como la mula, que no constituyen genuinas especies naturales (cf. p. ej. *Met.* VII 8, 1033b33-1034a2; VII 9, 1034a33-b4), o bien los casos de generación supuestamente espontánea (cf. p. ej. *HA* V 1, 539a15-25)– también de reproducirse (cf. *DA* II 4, 415a25-b7). En cambio, no todos los vivientes poseen poderes perceptivos ni las capacidades inmediatamente vinculadas a ellos, sino que la percepción es propia de los animales: las plantas carecen de ella; y entre los animales no todos poseen las mismas capacidades perceptivas, para no hablar de las facultades intelectivas y racionales, que son exclusivas del hombre (cf. II 3, 414a29-b19).

A esto hay que agregar un segundo aspecto que pone de manifiesto el carácter básico de las funciones vegetativas: éstas son las únicas funciones que no pueden cesar sin más, mientras el viviente está todavía vivo. Esto vale, sobre todo, para las funciones nutritivas, incluida la función respiratoria: su suspensión –más allá de ciertos límites temporales más bien estrechos y, en todo caso, comparativamente rígidos– equivale simplemente a la muerte del viviente. No ocurre lo mismo, en cambio, con las facultades perceptivas ni, mucho menos aún, con las facultades racionales propias del hombre, ya que éstas no se encuentran permanentemente activas, sino que cesan transitoriamente en su actividad, por ejemplo, durante el sueño, y pueden permanecer durante mucho más tiempo en tal estado, sin ocasionar la muerte. En atención a esta importante diferencia, Aristóteles intenta incluso precisar el sentido en el cual el alma puede ser definida como un cierto tipo de actualidad, llamando la atención sobre el hecho de que, al menos en el caso de las funciones perceptivas y racionales, la noción de actualidad no excluye aquí la posibilidad de estados en los cuales tales funciones se conserven de modo meramente disposicional, en espera, por así decir, de su activación plena y efectiva (cf. II 1, 412a19-b9).

Respecto de las funciones vegetativas como tales, Aristóteles enfatiza que se trata de funciones propias de la unidad orgánica que constituye el viviente como un todo, en cuanto éste es un cuerpo animado (*émpsychon sôma*) (cf. II 4, 415b11); dicha unidad orgánica con sus peculiares funciones no puede ser explicada como tal meramente por referencia a las propiedades de los elementos naturales que entran en la composición material del correspondiente cuerpo y de los alimentos de que se nutre, tales como, por ejemplo, el agua o el fuego (cf. II 4, 416a29-b11). Lo decisivo son aquí los procesos de asimilación y digestión que la facultad vegetativa puede desencadenar a partir de la incorporación de los correspondientes alimentos, pues son dichos procesos los que posibilitan la nutrición, el crecimiento y, con ello, también la reproducción del viviente; y un rasgo común a todos ellos es el papel causal que juega la producción de calor por parte del viviente: el 'calor vital' que posee necesariamente todo viviente es, pues, la causa inmediata de la digestión (cf. 416b11-31).

2. El alma y el conocimiento

Junto con las funciones vegetativas, en el caso de los animales, el alma da cuenta también de sus capacidades perceptivas. Lo propio de los animales –por oposición a los vegetales, que viven pero no son capaces de percibir (cf. *Resp.* 1, 467b23-24)– es, pues, la facultad sensitiva o perceptiva (*tò aisthetikón*), que corresponde al segundo nivel de las funciones vitales conectadas con el alma. En el caso de la percepción se trata de una función que no es ya puramente biológica, sino, a la vez, también cognitiva, de modo que la vinculación entre el alma y la percepción constituye, al mismo tiempo, el primer aspecto de una conexión más amplia existente entre el alma y el conocimiento, en general.[113] Pero, a diferencia de las funciones cognitivas vinculadas con el intelecto (*noûs*) –en particular, las propias del llamado 'intelecto agente' (*noûs poietikós*), que se discuten más abajo– las funciones perceptivas están indisolublemente ligadas a determinadas funciones y/o capacidades del cuerpo, de modo tal que sólo pueden ser adecuadamente explicadas por referencia a la totalidad orgánica que constituye al viviente como tal: como un tipo peculiar de actividad (*enérgeia*), la percepción es un proceso que es propio del alma, pero que tiene lugar sólo a través del cuerpo, de modo que no es algo que pertenezca exclusivamente ni a la una ni al otro, pues ni el

113 Véase Movia (1997) p. 153.

alma percibe por sí sola ni un cuerpo inanimado es capaz de percibir (cf. *Somn.* 1, 454a7-11). Más aún: a través del cuerpo del viviente capaz de percibir, la percepción se encuentra en cierta relación de dependencia causal también respecto de los objetos corpóreos exteriores, pues son éstos los que activan causalmente las capacidades perceptivas de los órganos sensoriales correspondientes. Atendiendo a este aspecto, puede decirse que la percepción constituye un caso peculiar de alteración (*alloíosis*), es decir, un cierto cambio cualitativo en el estado del alma, producido bajo la acción de un agente causal externo, y no con independencia de dicha acción (cf. *DA* II 5, 416b32-417a9).

Al mismo tiempo, Aristóteles rechaza las concepciones reduccionistas que intentan dar cuenta de la percepción meramente por referencia a la acción causal de los elementos materiales de las cosas corpóreas, que serían, en definitiva, los mismos que entrarían en la composición del alma, concebida ella misma al modo de una entidad corpórea (cf. I 2, 404b6-405b10). Y las rechaza por considerar que la percepción como tal no puede explicarse sin la concurrencia de las facultades y capacidades propias del alma como tal. Aunque dichas capacidades son activadas por los objetos que inciden sobre los órganos sensoriales, sus actividades propias no pueden ser explicadas meramente por referencia a los constituyentes materiales básicos de dichos órganos ni de los objetos materiales que los afectan causalmente. Esto explica que sólo ciertos organismos vivos puedan percibir, y no, en cambio, cualquier objeto compuesto de determinados elementos materiales, que pueda ser afectado causalmente por los objetos de su entorno, compuestos, en definitiva, a partir de los mismos elementos (cf. I 5, 410b7-9, específicamente con referencia a la teoría de los elementos de Empédocles).

Sobre la base de este conjunto de premisas iniciales, en su aproximación al fenómeno de la percepción, Aristóteles intenta, pues, lo que puede calificarse como un delicado balance entre dos motivos básicos, que parecen apuntar, en principio, en direcciones opuestas: por una parte, el motivo de la *dependencia* de la actividad perceptiva respecto de determinadas funciones de los órganos corporales, en tanto éstos pueden ser causalmente afectados por los objetos corpóreos; por otra parte, el motivo de la *irreductibilidad* de la percepción y su contenido específico a los procesos materiales y biológicos que operan en su base. Lograr el adecuado equilibrio entre ambos aspectos no es tarea sencilla, y el modo en que Aristóteles articula su posición en diferentes contextos no siempre permite despejar toda duda acerca del genuino alcance de sus tesis. Esto ha dado lugar, en la interpre-

tación especializada de la psicología aristotélica, a un amplio debate entre intérpretes que pretenden asimilar la concepción de Aristóteles a diversas posiciones presentes en el actual debate en torno al problema de la relación mente-cuerpo. Así, enfatizando de modo tendencialmente unilateral ya uno ya otro de los dos aspectos mencionados, la psicología aristotélica ha sido caracterizada por determinados intérpretes tanto de monista como de dualista, tanto de materialista como de espiritualista, por medio de categorizaciones cuya proyección al horizonte de comprensión del propio Aristóteles resulta, cuando menos, problemática; otros intérpretes se han esforzado, en cambio, por hacer justicia al intento de mediación superadora de la oposición entre dualismo y reduccionismo, que parece caracterizar esencialmente a la concepción *hylemórfica* de la relación cuerpo-alma, aproximando la posición aristotélica a diferentes variantes modernas del dualismo no-sustancialista o bien del funcionalismo.[114]

Como quiera que sea, parece poco razonable poner en duda la suposición de que es precisamente en el intento de mediación entre la exigencia de dependencia y la exigencia de irreductibilidad donde debe buscarse el núcleo de la concepción aristotélica en torno a la vinculación entre alma y cuerpo, tal como ésta adquiere expresión en la correspondiente teoría de la percepción. Tal intento de mediación queda documentado ya en la propia caracterización de la percepción como un tipo de 'alteración', pues Aristóteles se esfuerza por dejar en claro que, en este empleo, la noción de alteración adquiere un significado nuevo y diferente del que tiene usualmente en su aplicación a procesos de carácter puramente físico o biológico. Los procesos meramente físicos o biológicos, en efecto, no involucran un aspecto referido esencialmente a la actualización de determinadas facultades o poderes activos de la cosa en cuestión, como efectivamente ocurre, por ejemplo, en el caso de los cambios que afectan a las facultades cognitivas. Así, mientras que en el sentido físico-biológico habitual la noción de alteración enfatiza, sobre todo, el momento negativo de la pérdida de una cierta forma y su sustitución por una forma contraria en aquello que padece el proceso, en el sentido específico aplicado al caso de la percepción –y también al pensamiento– la noción apunta, en cambio, a subrayar el momento de la actualización de una potencia o capacidad, que se conserva y realiza como tal en dicha actualización (cf. II 5, 417b2-16).[115]

114 Véase p. ej. Irwin (1991); Shields (1993).
115 Cf. también Ross (1981) p. 196-197; Reale (1985) p. 89.

La alteración perceptiva consiste, pues, en la actualización de la correspondiente capacidad perceptiva del alma, bajo la acción de un objeto sensible, que posee la cualidad o propiedad percibida en forma efectiva o actual; tal actualización tiene el carácter de una cierta *asimilación*, en virtud de la cual la facultad perceptiva se hace, en cierto modo, semejante a su objeto (cf. II 5, 418a3-6). Se trata pues, para decirlo en términos de la tradición posterior, de un sentido fundamentalmente *perfectivo* (*alteratio perfectiva*), y no corruptivo (*alteratio corruptiva*), de la noción de alteración.[116] Aristóteles ilustra el punto por medio de una comparación que implica, a la vez, un contraste con el caso de la alimentación: mientras que en la alimentación el organismo vivo incorpora un objeto compuesto como un todo, es decir, conjuntamente con su materia, en la percepción tiene lugar, en cambio, tan sólo la asimilación de la forma, más precisamente, de la configuración exterior del objeto, desligada de la correspondiente materia, al modo en que la cera recibe la impronta de un sello, sin la correspondiente materia de la que éste está hecho: de modo comparable, cada uno de los órganos de los sentidos, al ser afectado por los objetos corpóreos, recibe la determinación formal correspondiente a la cualidad sensible del caso (*vgr.* color, sonido, gusto, etc.), sin incorporar la materia del objeto como tal (cf. II 12, 424a17-28). Sólo los seres vivos dotados de la capacidad de recibir determinadas formas sin la correspondiente materia poseen, pues, sensibilidad y pueden percibir. Por lo mismo, las plantas sólo pueden nutrirse, pero no percibir, ya que sólo pueden ser afectadas por formas unidas a la correspondiente materia (cf. 424a32-b3).

Sobre la base de esta concepción general, Aristóteles lleva a cabo en la importante sección de *DA* II 6-11 un tratamiento particularizado de los diferentes tipos de percepción sensible y sus correspondientes objetos.[117] Hay cinco y sólo cinco sentidos básicos: tacto, gusto, olfato, oído y vista. No todos los animales poseen los cinco, pero no hay ningún animal que no posea, al menos, uno de ellos. Cada uno de los sentidos posee un objeto propio y específico, que no puede ser percibido como tal a través de ninguno de los otros: el *sensible propio* correspondiente al tacto son las cualidades táctiles (*vgr.* dureza o blandura, rugosidad o lisura, humedad o sequedad, calor o frío), el correspondiente al gusto son los sabores, el correspondiente al olfato son los olores, el correspondiente al oído los sonidos, y

116 Véase Movia (1997) p. 154.

117 Para el caso de la vista, el gusto y el olfato, véase también *Sens.* 3-5.

el correspondiente a la vista los colores (cf. *DA* II 6, 418a11-16). Respecto de su sensible propio, cada sentido es infalible o bien posee un margen de error mínimo (cf. 418a12-13; véase también III 3, 428b17-19). Hay, sin embargo, una diferencia importante relativa al modo en que los sentidos acceden a sus objetos propios: tres de ellos –vista, oído y olfato– son sentidos que operan a distancia, lo cual implica que hay un medio *exterior* al cuerpo del animal correspondiente, que interviene posibilitando las correspondientes percepciones (*vgr.* el aire o, en menor medida, el agua en el caso de oído, el aire en el caso del olfato, y 'lo diáfano' o 'lo transparente' en el caso del color); el tacto y el gusto, en cambio, no involucran un medio exterior y, por ende, no operan a distancia.

Junto a los sensibles propios de cada sentido Aristóteles reconoce, además, la existencia de ciertos *sensibles comunes*, que no están vinculados específicamente a un solo sentido, sino que pueden ser percibidos por varios sentidos diferentes, aunque de modo indirecto y sobre la base de la percepción de los correspondientes sensibles propios. Como sensibles comunes Aristóteles menciona el movimiento, el reposo, la figura, la magnitud, el número y la unidad (cf. II 6, 418a16-20; III 1, 425a14-20). En conexión con este tipo de sensibles Aristóteles remite a lo que en algún pasaje (cf. III 1, 425a27; veáse también *Mem.* 1, 450a10-11; *PA* IV 10, 686a31) denomina la *sensibilidad común* o el *sentido común* (*koiné aísthesis*), la cual cumpliría funciones de unificación de la experiencia perceptiva. No es completamente seguro, sin embargo, que en *DA* Aristóteles tenga en vista una *facultad* independiente y diferente de los cinco sentidos, y hay intérpretes modernos que han rechazado enérgicamente dicha interpretación, que es la tradicional.[118] Pero no es menos cierto que en otros contextos, concretamente en los *PN*, la situación parece ser diferente.[119]

Por último, Aristóteles considera también los llamados *sensibles por accidente*. Esta noción alude aquellas cosas que pueden ser indirectamente identificadas como tales sobre la base de la percepción directa de uno o varios sensibles propios, que, desde el punto de vista de su contenido perceptivo mismo, no se encuentran esencialmente vinculados con ellas. El ejemplo de Aristóteles es la identificación perceptiva de una persona, por ejemplo, el hijo de Diares, sobre la base de la percepción de un objeto corpóreo de color blanco, esto es, su cuerpo

118 Véase Everson (1997) p. 155-156; y, sobre todo, Welsch (1987) p. 307-380.
119 Véase Volpi (1993) p. 30-31; Movia (1997) p. 158.

y/o su vestimenta: el hijo de Diares es aquí un sensible por accidente, pues sólo es percibido como tal de modo concomitante y mediado (cf. II 6, 418a20-24).[120] Como Aristóteles explica, respecto de los sensibles por accidente existe la posibilidad de error parcial, es decir, de un error que afecta no a la percepción del sensible propio involucrado, sino a la identificación realizada sobre la base de ella; en el caso de los sensibles comunes, por su parte, la posibilidad de error sería mayor aún (cf. *DA* III 3, 428b19-25).

En conexión con la actividad perceptiva aparecen otras dos facultades, que poseen una importancia central en la explicación del comportamiento animal y también del obrar y el conocimiento humanos: la memoria y la imaginación. Ambas facultades presuponen la percepción, en la medida en que operan con contenidos que proceden, en definitiva, de ella. La memoria (*mnéme*) surge ya en algunos de los animales, aunque no en todos (cf. *Met.* I 1, 980a28-b25), y permite, en algunos de ellos, cierta acumulación de conocimiento y cierta capacidad de aprendizaje. Por su parte, la imaginación (*phantasía*) es la facultad que permite representarse, sobre la base de los materiales provistos por la memoria, objetos que no están presentes efectivamente en la percepción y, con ello, también anticipar situaciones típicas relevantes para el comportamiento de aquellos animales superiores que la poseen. Aristóteles subraya la diferencia de la imaginación tanto respecto de la percepción como respecto del pensamiento, en sus diferentes posibles formas (cf. *DA* III 3, 427b6-428b9). La imaginación no es pensamiento, pero es, en el caso del hombre, condición necesaria del pensamiento, ya que provee las imágenes en las que éste necesariamente se basa: no hay pensamiento sin imágenes (véase p. ej. *DA* III 7, 431a16-17; *Mem.* 1, 449b31). En este sentido, puede decirse que la imaginación constituye, para Aristóteles, una suerte de transición entre el ámbito de la sensibilidad y el del pensamiento, y que posee, por tanto, una función cognoscitiva fundamental.[121]

El tercer nivel de actividad anímica corresponde, por último, a las funciones del pensamiento o la razón. Entre los animales, este nivel de funciones cognitivas del alma está reservado exclusivamente al hombre y trae consigo, por comparación con el nivel propio de la percepción sensible, una decisiva ampliación del ámbito del conocimiento, en la medida en que las facultades intelectuales hacen posibles

120 Véase Welsch (1987) p. 296-306; Everson (1997) p. 187-193.
121 Cf. Movia (1997) p. 159-160.

formas del saber tales como la experiencia (*empeiría*), el arte o la técnica (*téchne*), la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*), la ciencia (*epistéme*) y la sabiduría teórica (*sophía*), que constituyen los modos fundamentales de despliegue de la racionalidad humana (cf. *Met.* I 1-2; *EN* VI 1-9). Desde el punto de vista estrictamente psicológico, Aristóteles trata la facultad del pensamiento, a la que llama el intelecto (*noûs*), en *DA* III 4-5. A esto se agrega un breve tratamiento de algunas de sus operaciones fundamentales en III 6-7.

Respecto del intelecto como tal, Aristóteles establece una analogía con el caso de la percepción, pero marca, al mismo tiempo, diferencias decisivas. Por una parte, de modo comparable a la facultad sensible, también el intelecto debe poder ser activado por su objeto, pero de modo tal de poder recibir la forma inteligible, sin ser él mismo afectado como tal, en el sentido en que resulta afectado un objeto sometido a un proceso de alteración corruptiva: el intelecto ha de ser, pues, al mismo tiempo impasible, pero capaz de asimilarse a la forma inteligible del objeto y, por lo mismo, potencialmente idéntico a dicha forma (cf. III 4, 429a13-18). Por otra parte, a diferencia de las facultades sensitivas, la facultad intelectiva no depende en sus funciones de un órgano corpóreo, lo que explica que la capacidad intelectiva no quede limitada dentro de un cierto rango de intensidades, como ocurre con los órganos de la percepción: el intelecto es capaz de pensar tanto los objetos máximamente inteligibles como aquellos que lo son en menor medida (cf. 429a29-b5). En tal sentido, el intelecto está separado (*choristós*) del cuerpo, mientras que la facultad perceptiva no se da sin el cuerpo (cf. 429b5). La descripción de la intelección que realiza Aristóteles apunta a enfatizar que lo que el intelecto capta es la forma o la esencia de los objetos compuestos, despojada de la correspondiente materia. Así, hay una diferencia entre la carne como objeto compuesto de forma y materia y su forma esencial, el 'ser carne' como tal, y mientras que el compuesto es objeto de la percepción, su forma esencial, en cambio, sólo resulta accesible como tal al intelecto mismo: comprender y poder decir qué es esencialmente la carne sólo resulta posible sobre la base de una operación intelectual, y no meramente sobre la base de la percepción (cf. 429b10-18). Algo análogo ocurre con aquellas entidades abstractas que, como los objetos geométricos, guardan relación con el continuo espacial, sin ser, sin embargo, objetos compuestos de forma y materia en el sentido habitual. También en este caso resulta diferente la operación que permite juzgar acerca de una línea recta particular y aquella que permite juzgar acerca de la esencia de la línea recta

como tal, aunque se trate aquí en ambos casos no de la intervención de diferentes facultades, sino más bien de dos modos diferentes de empleo del intelecto; en efecto, sólo el segundo tipo de operación apunta a la forma esencial del objeto (cf. 429b18-22).

Ahora bien, aun cuando ambas facultades –la sensibilidad, que permite conocer el objeto compuesto, y el intelecto, que facilita el acceso a su forma esencial– no pueden identificarse, Aristóteles rechaza, sin embargo, que puedan estar completamente desconectadas, por la simple razón de que las operaciones del intelecto sólo resultan posibles sobre la base de los materiales sensibles que provee la percepción. Aristóteles debe, pues, tratar de dar cuenta, al mismo tiempo, tanto de la conexión que vincula a sensibilidad e intelecto, como de la irreductibilidad del intelecto y su actividad al ámbito de la percepción corporalmente mediada. Y es muy probablemente este intento compatibilista el que lo lleva a introducir en *DA* III 5 la famosa distinción entre dos tipos o aspectos del intelecto, llamados, respectivamente, intelecto pasivo (cf. 430a24-25: *noûs pathetikós*) e intelecto activo o agente (cf. 430a12-15: *tò aítion kaì poietikón... ho toioûtos noûs = noûs poietikós*). Aristóteles concibe la relación entre ambos intelectos por medio de una analogía con la relación existente entre el principio pasivo y el activo en los entes compuestos, es decir, su materia y su forma, respectivamente. Habría, según esto, un intelecto que es puramente potencial, pero puede llegar a identificarse de modo actual con todas las formas de las cosas, por un lado, y, por otro, un intelecto siempre activo, que, oficiando al modo en que la luz lo hace respecto de los colores, traería a la actualidad efectiva dichas formas, que el intelecto pasivo alberga potencialmente en sí, por haberlas derivado, en definitiva, de los contenidos de la percepción sensible (cf. 430a10-17). El pasaje es, por cierto, escueto y difícil. Pero es probable que el objetivo de Aristóteles sea llamar la atención sobre la diferencia entre lo que sería un conocimiento puramente disposicional y no temático de la esencia de un objeto, tal vez al modo de una cierta familiaridad previa a todo intento de consideración expresa, por un lado, y el conocimiento expreso y temático que hace posible, por ejemplo, el acto de formular una definición que articule conceptualmente la esencia de dicho objeto, por el otro: sólo a través del acto de intelección expresa facilitado por la intervención del intelecto agente sería posible como tal la captación temática de la esencia del objeto, mientras que el mero conocimiento disposicional de dicha esencia no podría actualizarse por sí mismo en la forma de un acto de consideración expresa y temática.

Como quiera que sea, Aristóteles no se limita a distinguir ambos intelectos desde un punto de vista puramente funcional, sino que establece también diferencias tajantes desde el punto de vista ontológico: sólo el intelecto activo puede considerarse como realmente separado e independiente del cuerpo y, con ello, como genuinamente impasible y dotado por sí mismo de una actividad permanente; en cambio, el intelecto pasivo está vinculado a la percepción y, con ello, indirectamente también al cuerpo. Esto explica que sólo el intelecto activo deba considerarse como inmortal y eterno, mientras que el intelecto pasivo es corruptible (cf. 430a17-25). Es en este punto donde la psicología aristotélica toca el problema de la inmortalidad del alma, intensamente debatido ya por Platón. Al señalar expresamente que, de las facultades presentes en el alma, sólo el intelecto activo es inmortal, Aristóteles parece seguir, de hecho, en líneas generales la concepción presentada por Platón en el *Timeo*. Si bien Platón no establece allí una diferencia entre intelecto activo e intelecto pasivo, no es menos cierto que concibe al intelecto como la única parte inmortal del alma, mientras que sus demás partes o facultades serían mortales, justamente en la medida en que están esencialmente vinculadas a funciones y órganos corporales.[122] La escueta caracterización de la función y el estatuto del intelecto activo en *DA* provocó, ya desde los tiempos de Teofrasto y la primera generación de los discípulos de la escuela aristotélica, un intenso debate, que se prolongó posteriormente en las sofisticadas discusiones medievales sobre la naturaleza y actividad del llamado *intellectus agens* y en las interpretaciones elaboradas en la investigación especializada del siglo XIX.[123] Buena parte de los problemas que plantea la caracterización del intelecto activo en *DA* tienen que ver con lo que parece constituir una tensión en el núcleo mismo de la psicología aristotélica: por una parte, Aristóteles tiende a enfatizar la dependencia del pensamiento respecto de la percepción y sus contenidos; pero, por otra parte, intenta mantener una concepción del intelecto que, como la de Platón y, de otro modo, también ya la de Anaxágoras (cf. *DA* III 4, 429a18-21 = 59A100 DK), presenta a éste como libre de toda mezcla con lo corpóreo, como separado o independiente y como dotado de una actividad incesante y no sujeto a la corrupción y la muerte. Mientras que el primer aspecto de la concepción aristotélica enfatiza la continuidad entre las funciones intelectuales y las demás funciones anímicas, en

122 Cf. *Timeo* 42d-44d; 69a-72d; véase Cornford (1935) p. 280-290.

123 Véase Brentano (1867) p. 5-36, donde se consideran las principales interpretaciones.

particular, las perceptivas, el segundo aspecto subraya, en cambio, la trascendencia ontológica de aquel principio del que procede la actividad intelectual como tal. En lo que concierne a dicho aspecto de trascendencia, en el contexto de su embriología, Aristóteles va incluso tan lejos como para afirmar que el principio intelectivo (*noûs*), al que califica de divino (*theîon*), es la única parte o facultad del alma que en el proceso de generación adviene 'desde fuera' (*thýrathen*) al embrión humano y que es, como tal, preexistente (cf. *GA* II 3, 736b16-29).[124] Desde el punto de vista del viviente humano individual lo que debe ser explicado no es, pues, cómo este intelecto separado se activa, pues está siempre en acto (cf. *DA* III 5, 430a22), sino más bien por qué el individuo no experimenta siempre del mismo modo tal actividad. Y, también en este caso, la razón que avista Aristóteles remite al carácter de objeto compuesto, que queda sujeto como tal a la necesidad de satisfacer las necesidades fisiológicas propias del cuerpo y, con ello, también a los procesos de decaimiento y envejecimiento que lo afectan (cf. I 4, 408b18-30).

Sin duda, esta concepción cuasi-sustancialista del intelecto (cf. *DA* I 4, 408b18-19) no está completamente libre de dificultades, en lo que concierne a su armónica integración en el marco general de la concepción hylemórfica de la relación cuerpo-alma, que el propio Aristóteles elabora y defiende en su psicología. Tampoco queda claro a partir del escueto texto de *DA* si Aristóteles cree que su doctrina acerca de la trascendencia ontológica del intelecto permite fundar la creencia en la inmortalidad del alma *individual*, aun cuando parece evidente que en sus escritos de juventud, especialmente en el diálogo titulado *Eudemo*, Aristóteles habría adoptado en lo fundamental la posición de su maestro Platón y adherido, así, a la creencia en la inmortalidad del alma individual, limitada, sin embargo, al alma intelectiva.[125] De cualquier modo, y con independencia de la posición que se adopte en los aspectos de detalle, el motivo de la trascendencia ontológica del principio intelectivo respecto del compuesto de cuerpo y alma constituye, sin duda, un aspecto central dentro de la propia concepción aristotélica, que ninguna interpretación puede pasar, sin más, por alto.

Por su parte, con referencia al tratamiento aristotélico de algunas de las operaciones fundamentales del intelecto en *DA* III 6-7, importa destacar algunos aspectos centrales, que dan cuenta del modo en que Aristóteles aborda el problema del

124 Cf. Lefèvre (1972) p. 251-281; Balme (1992) p. 158-162.
125 Véase Berti (1997b) p. 357-373.

conocimiento. Aristóteles se orienta en dicho tratamiento a partir del contraste entre el uso teórico (III 6) y el uso práctico del intelecto (III 7). En el caso del uso teórico, Aristóteles distingue dos tipos de actos de intelección: aquel en el cual se hacen accesibles contenidos simples o no-compuestos, esto es, indivisibles, por un lado, y aquel que tiene por objeto lo que es compuesto y divisible, por el otro, donde las nociones de composición/divisibilidad y de no-composición/indivisibilidad pueden tomarse, a su vez, en diferentes significados. Aquí, la tesis central de Aristóteles es que sólo la intelección de lo compuesto o divisible queda sujeta a la alternativa verdadero-falso, mientras que en el ámbito de la intelección de lo simple no hay posibilidad de error. El ejemplo de Aristóteles contrapone la aprehensión de simples términos o conceptos (*vgr.* 'Cleón' o 'blanco'), por un lado, y su combinación en la estructura predicativa del juicio, sea éste afirmativo o negativo (*vgr.* 'Cleón es blanco', 'Cleón no es blanco'), por el otro (cf. III 6, 430a26-b6; 430b26-30). Respecto de la operación intelectual que facilita el acceso a lo simple/indivisible como tal, Aristóteles considera tres tipos de casos, a saber: a) las magnitudes continuas, que, siendo potencialmente divisibles, pueden ser consideradas, sin embargo, como una unidad o totalidad, en un acto único e indiviso de intelección (p. ej. una extensión espacial o una línea considerada como un todo); b) las formas indivisibles, que parecen corresponder a las formas esenciales de las cosas, en general –es decir, tanto de las cosas compuestas de forma y materia como de las sustancias simples estudiadas por la teología–,[126] consideradas con independencia de la correspondiente materia, si es que se trata de cosas compuestas; y c) aquellas cosas como el punto y, en general, los límites inextensos de las magnitudes continuas, que son indivisibles en el sentido privativo del término, justamente por carecer de extensión y no ser partes constitutivas de los correspondientes continuos (cf. 430b6-26).

Por último, Aristóteles considera las operaciones del intelecto en su uso práctico (III 7). Se trata aquí, dicho muy brevemente, de aquel tipo de operación del intelecto, en el cual se juzga acerca de lo que resulta bueno o malo para el agente, sobre la base de las correspondientes percepciones y de las sensaciones de placer y dolor que las acompañan, pero también con vistas a las consecuencias futuras de las acciones a realizar. Ya en el nivel de la mera percepción acontece una cierta distinción entre aquello que debe ser perseguido y aquello que debe ser evitado,

126 Véase Berti (1978) p. 147-151; véase también Berti (1996) p. 81-82.

como ocurre en el caso de los animales. Pero el tipo de discriminación que lleva a cabo la intelección práctica, aunque se basa en imágenes, opera, en rigor, no con meras imágenes, sino más bien con los correspondientes conceptos, para calcular y deliberar acerca de las escenarios futuros que están vinculados con las situaciones presentes ofrecidas por la percepción y para poder así orientar adecuadamente la acción del sujeto (cf. III 7, 431b2-12).

3. El movimiento animal y la acción humana

Como se dijo ya, en conexión con las funciones propias del alma sensitiva surgen, al menos, en algunos de los animales, no sólo sensaciones de placer y dolor, sino también deseos apetitivos, representaciones imaginativas e incluso recuerdos. La presencia de este tipo de afecciones anímicas está conectada de modo directo con la necesidad de satisfacción de necesidades básicas para el mantenimiento de la vida del animal, tales como la ingestión de bebida y alimentos, y, con ello, también con la capacidad que poseen muchos animales de trasladarse por sus propios medios en el espacio. Por lo mismo, el fenómeno del movimiento animal ocupa un lugar destacado en la biología aristotélica, al punto que Aristóteles dedica a su estudio dos breves tratados, que lo abordan desde distintos puntos de vista, a saber: *MA*, cuyo enfoque contiene aspectos más relevantes para las cuestiones vinculadas con la psicología y la teoría de la acción, e *IA*, de carácter más marcadamente biológico-descriptivo. En lo que respecta al caso del hombre, el movimiento de traslación y las posibilidades que éste abre están conectados no sólo con la satisfacción de necesidades vitales inmediatas, sino también –y fundamentalmente– con la realización de un conjunto muy amplio de actividades, encaminadas a la configuración de la propia vida de acuerdo con una cierta representación de lo que sería una vida buena y deseable para el hombre. La acción racional orientada a partir de una cierta representación ideal de la vida buena, que es la acción propiamente humana, es lo que Aristóteles denomina *praxis*, en el sentido estricto del término. En este sentido estricto, sólo el hombre –y, más aún, sólo el hombre adulto en plena posesión de sus facultades– es capaz de *praxis*, pues sólo él es un agente racional capaz de obrar sobre la base de una cierta representación de lo que sería una vida buena para el hombre y para sí mismo, en cuanto hombre.

Hay, pues, diferencias irreductibles entre el movimiento animal y la acción humana. Sin embargo, esto no impide que, en el intento por dar cuenta del modo

en que uno y otra se producen, se pueda constatar interesantes analogías, que permiten apelar en ambos casos a un mismo esquema formal de explicación. Aristóteles aborda específicamente el problema de la producción del movimiento animal y la acción humana tanto en *MA* (cf. 6-7) como en *DA* (cf. III 9-13). E introduce, para dar cuenta del mecanismo que subyace a la producción de tales movimientos y acciones, la estructura formal del así llamado 'silogismo práctico'. El modelo explicativo que Aristóteles elabora por recurso al silogismo práctico ha probado poseer una enorme fecundidad, como lo muestra el hecho de que algunos de los representantes más destacados de la actual teoría de la acción hayan acudido expresamente a él como un instrumento explicativo fundamental. Lo esencial de la posición de Aristóteles en este punto puede resumirse diciendo que el movimiento animal y, de modo análogo, la acción humana sólo pueden explicarse adecuadamente, desde el punto de vista de su producción, por referencia al juego conjunto de dos factores diferentes, a saber: por un lado, un factor desiderativo (*vgr.* deseos de diferente tipo) y, por otro, un factor cognitivo (*vgr.* percepción, imaginación o bien intelecto) (cf. *MA* 6, 700b17-23). El factor desiderativo apunta al objetivo o fin del movimiento o la acción, mientras que el factor cognitivo opera la determinación de los medios necesarios para alcanzar el fin deseado. Ambos factores intervinientes quedan documentados en la estructura formal del silogismo práctico: el factor desiderativo en la premisa mayor, llamada también 'premisa del bien', por contener una referencia al fin o bien perseguido; el factor cognitivo en la premisa menor, llamada también 'premisa de lo posible', por remitir a los medios que el sujeto del movimiento o acción puede arbitrar para asegurarse la consecución de tal fin (cf. 7, 701a23-25). Un sencillo ejemplo ofrecido por Aristóteles basta para ilustrar el punto:

–premisa mayor:	'deseo beber'
–premisa menor:	'esto es bebida'
–conclusión:	acción de beber (cf. 7, 701a32-33).

Como ha mostrado Donald Davidson, la estructura lógica del silogismo práctico aristotélico puede tratarse como correspondiente a una forma válida del llamado *modus ponens*: $(p \rightarrow q) \wedge p \rightarrow q$.[127] De todos modos, aun cuando es posible mostrar

127 Véase Davidson (1970) p. 31; Glüer (1993) p. 83-84.

dicha correspondencia formal con un esquema válido de inferencia, lo cierto es que el silogismo práctico no es una inferencia en el sentido habitual del término, ya que no constituye una derivación de un enunciado a partir de otros enunciados, sino que da cuenta más bien del modo en que a partir de determinados estados disposicionales del sujeto se producen o surgen sus movimientos o acciones. La "conclusión" del silogismo práctico no es un enunciado, sino un movimiento o bien una acción, un punto de fundamental importancia sobre el cual Aristóteles insiste en diferentes contextos (cf. p. ej. *EN* VII 5, 1147a29-31). El *explanandum* para el cual el silogismo práctico provee el correspondiente *explanans* son, pues, el movimiento animal y la acción humana como tales. Como se ha hecho notar acertadamente,[128] este aspecto es clave para evitar las confusiones introducidas por interpretaciones de corte deductivista, que tienden a asimilar la concepción aristotélica a los modelos explicativos característicos de los sistemas deónticos. Lo que Aristóteles presenta es una explicación de la producción del movimiento animal y la acción humana, según la cual sólo la conjunción del factor desiderativo y el factor cognitivo provee las condiciones necesarias y suficientes para el surgimiento del movimiento o la acción, pues ninguno de los dos factores basta por sí solo para explicar el modo en el movimiento o la acción se produce: por ejemplo, si está dado meramente el deseo de beber, pero no se constata la presencia de bebida, la acción no surge de inmediato, porque el deseo no aparece como realizable; viceversa, si se constata la presencia de bebida en las cercanías, pero no se experimenta deseo de beber, la acción tampoco se produce de modo inmediato, pues, a falta del correspondiente deseo, la presencia de bebida no aparece como un posible medio para la satisfacción de la necesidad que expresaría dicho deseo. Pero, aunque cada uno de los factores mencionados son condiciones necesarias y sólo su conjunción es suficiente para la producción del movimiento o la acción, Aristóteles enfatiza que hay aquí un cierto primado del factor desiderativo, en la medida en que él es el responsable de la posición del fin y posee, con ello, una fuerza motivacional que ni la percepción ni el pensamiento pueden sustituir: la percepción y el propio pensamiento sólo adquieren una función práctico-productiva allí donde quedan enmarcados en el espacio de motivación que abre la referencia a un fin puesto por el deseo (cf. *DA* III 9, 423b19-433a1; III 10, 433a14-17).[129]

---

128 Véase Nussbaum (1978) p. 184-210.
129 Véase también Vigo (1996) p. 260-263.

El modelo explicativo provisto por el silogismo práctico se aplica, como se dijo, tanto al caso del movimiento animal como al de la acción. Sin embargo, hay entre éstos diferencias sustanciales, que conciernen a los factores explicativos involucrados en cada caso. En primer lugar, Aristóteles distingue expresamente diferentes formas del deseo (*órexis*), de las cuales algunas son exclusivamente humanas, por involucrar la mediación de las facultades racionales: junto a los deseos de tipo meramente apetitivo, vinculados con la satisfacción de necesidades biológicas inmediatas (*epithymía* = 'deseo apetitivo'), hay también un conjunto de deseos vinculados con las reacciones emocionales (*thymós* = 'deseo vinculado a las reacciones emocionales') y, por último, también deseos de origen racional, vinculados con los fines y expectativas de largo plazo que el agente humano asume como propias, en un cierto esbozo ideal de lo que sería para él una vida buena y lograda (*boúlesis* = 'deseo racional') (para estas tres formas de la *órexis*, véase *EE* II 7, 1223a26-27; *EN* III 4, 1111b10-12; *DA* II 3, 414b2). La presencia de deseos de origen racional implica, en el caso del agente humano, la apertura a un horizonte de fines de mediano y largo plazo, en los que se expresa una cierta representación de la vida buena o feliz para el agente. Ahora bien, esto mismo trae consigo, en segundo lugar, una diferencia sustancial también con respecto a los factores cognitivos intervinientes en la producción de la acción. En el caso del hombre ya no basta con la intervención de la simple percepción o el recuerdo, que proveen la información necesaria para la satisfacción de los deseos apetitivos más elementales: la presencia de deseos referidos a fines de mediano y largo plazo exige la intervención de procesos mucho más complejos y sofisticados de deliberación, que permitan establecer la adecuada secuencia de pasos a desarrollar, evitar los riesgos que ello implica y garantizar la armónica integración de las acciones así emprendidas en planes más abarcativos. Aquí, la tarea de establecer cuáles son los medios correctos para alcanzar un fin deja de ser trivial y trae consigo mayores posibilidades de error en la apreciación. Ello explica que, en el caso de la acción humana, la correcta averiguación de los medios para la obtención de los fines de la acción no pueda venir garantizada habitualmente por el mero recurso a la información perceptiva. En el caso del hombre, son más bien las facultades deliberativas propias del intelecto práctico (*noûs praktikós*) –que no es otro que aquel que opera con vistas a un fin (cf. *DA* III 10, 433a14)– las que asumen la función de proveer el contenido correcto para las premisas menores de los correspondientes silogismos prácticos, allí donde las premisas mayores remiten a fines de mediano y largo plazo, que son objeto de deseos racionales.

Por último, la presencia de deseos de diferente origen explica la posibilidad de formas de conflicto motivacional que, a juicio de Aristóteles, son exclusivas del hombre, en cuanto ser dotado de razón. En efecto, en el caso del hombre, justamente en la medida en que a través de los deseos racionales tiene acceso a un horizonte de fines de mediano y largo plazo, puede surgir respecto de una situación particular de acción un conflicto motivacional entre dichos deseos racionales y los deseos apetitivos más inmediatos. Así, por ejemplo, frente a la percepción de un objeto que produciría determinado tipo de agrado (*vgr.* un dulce) puede ocurrir que el deseo apetitivo –que tiene un carácter espontáneo e inmediato y queda, como tal, fijado al presente– reclame tomarlo, mientras que el deseo racional ordene abstenerse, con vistas a las consecuencias futuras negativas que tendría la acción contraria (p. ej. si el agente sufre de diabetes) (cf. *DA* III 10, 433b5-10). Como Aristóteles explica expresamente, dicho conflicto motivacional posee una peculiar estructura temporal, en la medida en que es justamente la presencia de deseos y expectativas de mediano o largo plazo, en contraste con la perspectiva de corto plazo propia del deseo apetitivo, lo que permite, en definitiva, al agente humano distanciarse de los estímulos inmediatos que presenta la percepción. Por ello, este tipo de conflicto motivacional sólo puede surgir en seres dotados del tipo de conciencia del tiempo (*aísthesis chrónou*) que hacen posible las facultades racionales (cf. 433b7), donde, como muestra el contexto, lo más importante es precisamente la capacidad de apertura consciente al horizonte del futuro.[130] A falta de tal capacidad, en cambio, la adecuada toma de distancia respecto de los estímulos sensibles inmediatos resultaría imposible, de modo que todo lo que apareciera como *ahora* grato o bueno aparecería como grato o bueno *sin más* (cf. *DA* III 10, 433b8-10). Tal es, precisamente, el caso de los animales, que viven sujetos a la inmediatez de los estímulos presentes, por carecer de facultades racionales y no ser capaces de acceder a fines de mediano y largo plazo.

Estas precisiones muestran que en su aplicación específica al caso de la acción el esquema explicativo del silogismo práctico permite hacer lugar a las modificaciones necesarias para dar cuenta de los rasgos específicos que distinguen a la agencia racional del mero movimiento animal. Las conexiones puestas aquí de manifiesto son, como se verá, de gran importancia a la hora de abordar la concepción aristotélica de la acción racional y la racionalidad práctica (véase abajo VI. 1).

130 Véase Vigo (1996) p. 251-258.

4. Vida y muerte

Con excepción de los cuerpos celestes, situados en la región supralunar del mundo, todos los objetos compuestos de la realidad física están sujetos, precisamente en cuanto compuestos, a fenómenos como el decaimiento, la descomposición y, finalmente, la corrupción. En el caso de los cuerpos más simples, como los cuatro elementos, la corrupción acontece en la forma de procesos de transformación de unos elementos en otros, bajo determinadas circunstancias exteriores que provocan los cambios (p. ej. el calentamiento que transforma el agua en vapor y aire), sin que se observen procesos previos de decaimiento o descomposición. Pero en el caso de objetos más complejos, y dependiendo del tipo y la variedad de componentes materiales que entran en la composición, es habitual constatar la presencia de procesos más o menos marcados de decaimiento y descomposición a lo largo del tiempo, que pueden llevar finalmente a la corrupción y desaparición final del objeto. Esto es especialmente notorio en el caso de los seres vivos, que están todos ellos sujetos al envejecimiento y la muerte.

El fenómeno de la muerte, en su esencial vinculación con la vida misma, llamó fuertemente la atención de Aristóteles, un filósofo para el cual la realidad biológica provee, de algún modo, el caso paradigmático a partir del cual se orienta toda su concepción ontológica. No sólo en sus escritos breves de historia natural (cf. esp. *Long.*, *Vit.*), sino también en algunas obras mayores dedicadas a los fenómenos de la física y la biología (cf. esp. *GC*, *GA*) Aristóteles se ocupa, de diversos modos, de los fenómenos vinculados con el decaimiento, la corrupción y la muerte. El punto de partida para el análisis de dichos fenómenos viene dado por la tesis ontológica básica del carácter compuesto de todo lo sujeto a movimiento. Sobre esta base, Aristóteles adopta una posición que se caracteriza por comprender dos puntos de vista complementarios: el punto de vista que corresponde al compuesto como tal y el punto de vista correspondiente a su principio formal. Fenómenos como el decaimiento, el envejecimiento y la muerte pueden verse, pues, al mismo tiempo como naturales y como no-naturales, según el punto de vista que se adopte en cada caso. Desde el punto de vista del compuesto, son naturales: toda cosa compuesta tiene un cierto período natural asignado a su existencia (cf. p. ej. *Met.* XIV 6, 1093a4-6; *DC* I 9, 279a22-25; *GC* II 10, 336b10-12), y luego decae naturalmente (cf. *GC* II 10, 336b17-18; *Meteor.* III 6, 379a5-6) y, si es un viviente, finalmente muere (cf. p. ej. *Resp.* 23, 478b24-29). En cambio, desde el punto de vista de la forma misma, el decaimiento y la muerte no pueden verse como naturales, pues lo pro-

pio de la forma como tal reside, en el caso de los seres vivos, en el despliegue de las actividades y funciones vitales que caracterizan a la especie, y el decaimiento y la destrucción no proceden de tales actividades (cf. p. ej. *DC* II 6, 288b12-16; *MA* 5, 700a35-b1; *Met.* V 12, 1019b28-30). La muerte es, pues, natural *según la materia*, pero no es natural *según la forma*.[131]

Por lo mismo, la muerte constituye, a juicio de Aristóteles, sólo el término o punto final de la vida, pero no su genuino objetivo o fin (cf. *Fís.* II 2, 194a27-33). El fin de las actividades de la vida reside más bien en la realización efectiva de la naturaleza o forma del viviente, realización que se alcanza de modo pleno con la madurez biológica, y no en el estado correspondiente a la última fase de la vida del viviente. Aunque esto vale, en principio, en el plano de consideración meramente biológico, una posición análoga adopta Aristóteles también para el caso específico del hombre y desde el punto de vista específicamente ético: tampoco en el caso del hombre la muerte provee la instancia última de orientación para la vida, sino que dicha función la desempeña más bien la representación de una vida lograda o feliz, que no consiste sino en una vida de realización plena de las posibilidades esenciales que se fundan en su propia naturaleza, como ser dotado de razón.[132]

5. Nota sobre la biología de Aristóteles

Si se los considera en conjunto con las obras de psicología y biología humana, los escritos biológicos conforman el grupo más amplio de los escritos conservados en el *corpus*, sin olvidar que una serie de escritos dedicados, por ejemplo, a la anatomía (*vgr.* las así llamadas *Descripciones Anatómicas* o *Anatomaí*), se ha perdido. Este hecho refleja el interés central que la biología posee en el pensamiento aristotélico. Dentro del ámbito de la biología, en general, Aristóteles se interesó especialmente por la zoología, a la que dedicó extensas investigaciones. Todo indica, en cambio, que delegó los estudios de botánica en su discípulo Teofrasto. El legado que en materia de descripciones de animales e incluso de intentos clasificatorios comprensivos contienen los escritos zoológicos es realmente sorprendente, más aún si se lo compara con la situación de la biología en los filósofos precedentes. Aristóteles menciona unos quinientos animales diferentes. Y aun-

131 Véase Clark (1975) p. 164-166.
132 Véase Vigo (1996) p. 457-466.

que en muchos casos depende de información indirecta y no siempre confiable, y en otros se limita a dar información muy escueta y meramente alusiva, lo cierto es que en muchos casos sus descripciones son extremadamente precisas y minuciosas, al punto que hay que suponerlas basadas en la observación directa y sistemática: se supone incluso que Aristóteles dominaba el arte de la disección, y se calcula en unas 50 las que él mismo podría haber practicado.[133] Como quiera que sea, con Aristóteles la biología, en general, y la zoología, en particular, dan un enorme salto cualitativo respecto de todo lo precedente, y alcanzan así un nivel que sólo pudo ser igualado y superado en tiempos modernos. Es muy indicativa en este sentido la declaración de Charles Darwin, según la cual Linneo y Cuvier –a quienes Darwin consideraba sus "dioses"– no habían sido más que escolares en comparación con Aristóteles.[134]

Aristóteles no sólo fundó por vez primera la zoología como ciencia, sino que incluso distinguió de hecho sus principales disciplinas, desde la fundamentación general hasta el estudio del comportamiento animal (etología), pasando por la anatomía y la fisiología.[135] Desde el punto de vista de la fundamentación metódica, ideó un nuevo sistema clasificatorio, sobre la base de una aguda crítica al método platónico de divisiones dicotómicas, al que consideraba inadecuado, sobre todo, porque obliga a operar, en cada paso del proceso divisorio, con una única oposición de caracteres diferenciales: a juicio de Aristóteles, es mejor abandonar desde un comienzo el principio de las dicotomías, para partir de un conjunto más amplio de diferencias específicas, reconociendo la existencia de grandes clases naturales (p. ej. "pez", "pájaro"), entre las cuales existen numerosas diferencias, pero también importantes analogías funcionales (p. ej. entre las aletas del pez y las alas del pájaro, etc.) (cf. *PA* I 2-4). Buena parte de las clasificaciones que Aristóteles obtiene aplicando estos principios han mostrado su consistencia a través del tiempo, sobre todo, en lo que concierne a sus líneas más generales. Sobre esta base, Aristóteles logró incluso esbozar el modelo de una suerte de "escala de la naturaleza", que comprende una secuencia que va de lo menos perfecto a lo más perfecto y abarca desde las cosas inanimadas hasta el hombre. Esta es-

133 Véase Ross (1981) p. 165.
134 Véase Ross (1981) p. 165.
135 Véase Höffe (1996) p. 125.

cala no se encuentra expuesta de modo unitario en único texto, pero puede ser reconstruida con razonable seguridad a partir de diferentes pasajes.[136]

Dentro del ámbito de la zoología uno de los fenómenos que más llamó la atención de Aristóteles fue el de la reproducción sexual, a la que dedicó el escrito *GA*, el cual contiene también importantes desarrollos referidos a problemas de la embriología. La discusión aristotélica del problema de la fecundación y la herencia ha llamado la atención de muchos estudiosos, pues, más allá de las notorias limitaciones de medios técnico-observacionales y también conceptuales con las que debió luchar el autor, su concepción de base presenta aspectos de una modernidad sorprendente. Echando mano del esquema básico que distingue funcionalmente el principio formal y el material, Aristóteles intenta dar cuenta de las diferencias entre el papel que cumplen el macho –identificado con la forma y el principio activo del movimiento– y la hembra –identificada con la materia y el principio pasivo que oficia de receptor de la forma– en la generación de un nuevo ser de la misma especie: el macho aporta la forma que determina los caracteres del embrión, pero lo hace sobre la base del material aportado por la hembra (*vgr.* el flujo menstrual) (cf. *GA* I 1-2, 18). Al asimilar, sin más, el papel de la hembra al de la materia, Aristóteles no puede reconocer adecuadamente el aporte positivo a la herencia que procede de la madre, en los términos en que lo hace la genética moderna. La asociación de la hembra al principio pasivo, que implica una clara minusvaloración de su papel, ha sido denunciada incluso como el claro reflejo de un prejuicio muy extendido, no sólo en la medicina precedente, sino también en la cultura griega, en general.[137] Pero, más allá de esto, la idea básica es aquella según la cual el proceso de generación y, con él, el de la transmisión hereditaria de caracteres físicos deben verse, fundamentalmente, como un proceso de comunicación de una cierta estructura formal, y contiene rasgos que aproximan la concepción aristotélica a las intuiciones básicas que subyacen a los modelos explicativos de la genética moderna.

Un último rasgo definitorio de la biología aristotélica reside en el carácter fundamentalmente teleológico de su enfoque. Se trata, en el caso de Aristóteles, de una teleología inmanente, en la medida en que la explicación remite a la forma

136 Véase Ross (1981) p. 171; Höffe (1996) p. 128-129.

137 Véase Lloyd (1983) p. 94-105. Para una discusión de los presupuestos metafísicos que subyacen a la asunción aristotélica de la superioridad del género masculino, véase ahora Witt (2003) esp. p. 97-117.

propia de cada especie natural, y no a un propósito consciente que le viniera impuesto desde fuera. En tal sentido, en términos de una distinción habitual en la actual ciencia de la naturaleza, habría que hablar en Aristóteles más propiamente de un modelo teleonómico, y no teleológico, de explicación.[138] Pero, más allá de las diferencias terminológicas, lo central reside aquí en el hecho de que en sus descripciones anatómicas y fisiológicas Aristóteles concede un claro primado a la explicación por referencia a fines, por sobre la explicación que remite a meras causas mecánicas, aunque no sin dejar de reconocer el papel de estas últimas ni ignorar la imposibilidad de proveer explicaciones teleológicas plausibles para cualquier tipo de fenómeno. Aquí Aristóteles se sitúa, una vez más, en la misma línea que su maestro Platón, y hace frente común con él en contra del desafío planteado por concepciones puramente mecanicistas, por ejemplo, en el estilo del atomismo de Leucipo y Demócrito (véase p. ej. *PA* I 1). Tal toma de posición en favor de un enfoque básicamente teleológico en biología no resulta, por lo demás, sino esperable, a la luz de los principios básicos de la filosofía natural aristotélica.

138 Véase Höffe (1996) p. 130.

V
METAFÍSICA

1. La ciencia de los primeros principios y causas

Puede decirse que el reconocimiento de la existencia de diferentes modos del saber, tanto de carácter pre-científico como científico, y, dentro del ámbito del conocimiento científico, de diferentes ciencias particulares, cada una de ellas con su propia esfera de competencia y con sus propios recursos conceptuales y metódicos, constituye uno de los puntos de partida elementales de la especulación filosófica de Aristóteles. Como ocurre en el caso de Kant, también en el de Aristóteles el *hecho* del conocimiento, en el sentido más amplio del término, y del conocimiento científico, en particular, constituye no sólo la condición de posibilidad de la filosofía, en la medida en que ella misma pretende constituirse como una forma especialmente señalada del saber, sino que plantea, al mismo tiempo, determinados desafíos a la propia reflexión filosófica. Uno de los principales consiste en la necesidad de dar cuenta de la posible unidad del saber humano en la variedad de sus manifestaciones, pues hay, al parecer, una tendencia, que anida incluso en las formas más elementales de conocimiento, a la integración en unidades más comprensivas, dotadas de una cierta estructura arquitectónica.

En diferentes contextos de su obra Aristóteles se ocupa con la tematización de la estructura, el alcance y los límites de diferentes formas del conocimiento. Y en dos textos de central importancia, *Met.* I 1-2 y *EN* VI, lleva a cabo incluso un cierto intento de sistematización, basado en una suerte de fenomenología de las principales formas del saber humano. En ambos casos, el tratamiento de las formas del saber queda acotado dentro de los límites precisos que le fija su inserción en contextos de discusión más amplios y diferentes entre sí: la discusión de las virtudes del alma racional en el caso de la *EN*, la elaboración de la idea de una ciencia del ser en el caso de la *Met.* Hay, además, notorias diferencias de detalle entre ambos tratamientos, que no parecen poder explicarse, en algunos casos, sino por referencia a razones concernientes a la diferente fecha de composición de ambos textos y a la evolución experimentada por el pensamiento de Aristóteles.

Así, el tratamiento de *EN* VI es considerado habitualmente como perteneciente a la fase tardía de la producción filosófica del autor, mientras que el tratamiento de *Met.* I 1-2 pertenece, sin duda, al período más temprano, y guarda claras correspondencias con la concepción presentada en *Protr*, un escrito de exhortación a la filosofía.[139] Como quiera que sea, hay también importantes coincidencias de fondo entre ambos textos, en particular, en lo que concierne a la identificación de una forma suprema del conocimiento humano, de carácter puramente teórico-especulativo, que ambos denominan con el nombre tradicional de 'sabiduría' *(sophía)*.

En este respecto, el tratamiento de *Met.* I 1-2 resulta especialmente importante, ya que Aristóteles provee allí no sólo una caracterización más detallada de dicha forma suprema del saber, sino también un intento de explicación de su génesis a partir de las formas más elementales del conocimiento. Aristóteles parte aquí de la constatación de la presencia en el hombre de una tendencia natural al saber (cf. *Met.* I 1, 980a21: "todos los hombres desean por naturaleza saber"), en virtud de la cual éste es buscado, incluso más allá de toda utilidad práctica, también como algo deseado por sí mismo. Dicha tendencia atraviesa la totalidad de las diferentes formas del conocimiento y alcanza su pleno despliegue justamente en la sabiduría, que constituye un tipo de saber alejado de toda referencia a la satisfacción de necesidades inmediatas y buscado siempre tan sólo por sí mismo. Para mostrar de qué modo la sabiduría como forma suprema del saber humano surge a partir de la radicalización de una tendencia operante ya desde mucho antes, Aristóteles la considera, en *Met.* I 1, como situada en el lugar más alto dentro de una suerte de escala de las formas fundamentales del conocimiento. Dicha escala, que expresa el camino que conduce al pleno despliegue de la tendencia natural al saber constitutiva del hombre, está construida con arreglo a dos criterios fundamentales, a saber: 1) el criterio de *universalidad* y 2) el criterio de *causalidad*. De acuerdo con 1), una forma del saber que facilite el acceso a conexiones universales será superior a otra que quede restringida al ámbito de los objetos, estados de cosas o eventos particulares; y, entre dos formas del saber que permiten el acceso a conexiones universales, será superior aquella que tenga por objeto conexiones más universales. De acuerdo con 2), una forma del saber que comprende explicaciones causales será superior a una forma del saber que queda restringida al conocimiento de

139 Véase Jaeger (1923) p. 68-72, Dumoulin (1986) p. 41-52.

hechos, sin poder dar cuenta de sus causas. Aunque Aristóteles no lo establece de modo expreso en el texto, ambos criterios están estrechamente conectados, ya que las explicaciones causales, en la medida en que se refieren habitualmente a determinados *tipos* de cosas o eventos, se caracterizan al mismo tiempo por traer consigo una pretensión de validez para *todos* los casos del mismo tipo, es decir, pretenden validez universal. Por otro lado, en la medida en que los diferentes tipos de cosas o eventos considerados en cada caso pueden estar caracterizados en términos cada vez más abarcativos, parece claro que las explicaciones causales referidas a ellos también podrán ser ordenadas en una correspondiente secuencia de creciente universalidad.

Dentro de la escala de *Met.* I 1 Aristóteles considera cinco formas fundamentales del conocimiento, cada una de las cuales surge a partir de la precedente, a saber: 1) la percepción *(aísthesis)*, 2) la memoria *(mnéme)*, 3) la experiencia *(empeiría)*, 4) el arte o la técnica *(téchne)*, que en este contexto no se distingue nítidamente de la ciencia *(epistéme)*, y 5) la sabiduría *(sophía)*, cuya caracterización se retoma y completa en el capítulo siguiente (cf. I 2).

1) La *percepción* es la forma más elemental y básica del conocimiento, que el hombre comparte con los animales (véase arriba IV.2). Por sí misma, la percepción queda restringida al ámbito de lo particular, y constituye un mero conocimiento de hechos, que no comprende en sí la explicación causal de lo así conocido (cf. *Met.* I 1, 981b10-13). La búsqueda y el hallazgo de conexiones universales y explicaciones causales que den cuenta de los hechos percibidos constituye el camino a través del cual se transita desde la mera percepción hacia la ciencia (cf. *APo* II 19, 99b34-100b5). Sin embargo, ya en el nivel de la percepción se expresa la tendencia natural al saber que caracteriza al hombre, en la medida en que el conocimiento perceptivo no siempre es buscado como medio para otra cosa diferente: hay contextos en los cuales, sin tener en vista ninguna utilidad ulterior ni la satisfacción de ninguna necesidad inmediata, buscamos las percepciones por sí mismas y gozamos de ellas como tales (cf. *Met.* I 1, 980a21-23). El mejor ejemplo parecen ser las percepciones obtenidas por medio de la vista, que pasa por ser la facultad perceptiva que mayor variedad de discriminaciones facilita (cf. 980a23-27).

2) Sobre la base de la percepción surge en algunos animales y en el hombre la *memoria* (cf. 980a27-29). La memoria es todavía una forma de conocimiento re-

ferida a lo particular en cuanto particular, pero provee la base para determinados procesos de aprendizaje, como lo muestra, según Aristóteles, el hecho de que los animales que poseen memoria son más sagaces que los que no la poseen (cf. 980b21-25).

3) Algunos animales poseen memoria y cierta capacidad de aprendizaje, pero apenas puede decirse que participen de la *experiencia*, que es como tal más bien característica del nivel propiamente humano, al igual que la técnica y los razonamientos de diferentes tipos (cf. 980b25-28). La experiencia surge cuando *muchos* recuerdos particulares referidos a lo *mismo* dan lugar a algo *uno*, es decir, a una cierta *unidad*, diferente como tal de esos recuerdos particulares (980b28-981a1). Aunque el texto de *Met.* I 1 no lo establece de modo expreso, la contraposición 'muchos-'mismo'-'uno' en la explicación ofrecida por Aristóteles da a entender que se está en presencia aquí del surgimiento de un primer tipo de universalidad, a partir de los recuerdos particulares. Un pasaje paralelo de *APo* lo confirma, pues Aristóteles explica allí que el resultado de tal unificación es una totalidad universal que permanece en reposo en el alma, y que constituye una unidad idéntica, al margen de la multiplicidad de los casos particulares a partir de los cuales se origina (cf. II 19, 100a5-8). Según lo sugieren los ejemplos, Aristóteles parece estar pensando aquí en la formación de juicios universales basados en determinados *tipos* empíricos, como, por ejemplo, el juicio 'para *todos* los que padecían de la enfermedad X fue beneficioso el remedio Y', formado inductivamente sobre la base de un correspondiente conjunto de juicios particulares del tipo 'Calias padecía de X y fue sanado por Y', 'Sócrates padecía de X y fue sanado por Y', etc. (cf. *Met.* I 1, 981a5-9). Es muy probable que Aristóteles no tenga en vista aquí una universalidad de carácter estrictamente lógico, ya que: a) el procedimiento inductivo que subyace a la generalización no necesita ser completo, sino que queda reducido, en principio, a los casos de los que el sujeto experimentado posee recuerdo, de suerte que en el correspondiente juicio universal la expresión cuantificadora 'todos' remite no tanto a la totalidad efectiva de los casos del mismo tipo, cuanto más bien a la totalidad de los casos conocidos por dicho sujeto;[140] b) la tipificación bajo la cual se procede a la generalización no necesita ser rigurosa, y puede no ser

140 Véase Barnes (1994) p. 264 nota a *APo* II 19, 99b34, quien remite a la formulación de I 1, 71a33-34, donde se opone 'se conoce que toda díada es par' a 'toda díada que se conoce es par'.

siempre la más relevante, a la hora de dar cuenta de las conexiones causales que explican la conexión establecida entre los hechos típicos considerados.

4) El último aspecto señalado juega un papel decisivo en el contraste por medio del cual Aristóteles explica el pasaje de la experiencia a la técnica y la ciencia. Frente al tipo de juicio universal característico de la experiencia 'todos los enfermos de X fueron sanados por el remedio Y', lo propio de la técnica o la ciencia consistiría en el paso adicional que permite redescribir a los sujetos considerados, de un modo más específico y más relevante desde el punto de vista explicativo, por ejemplo, como posesores de un tipo particular de constitución orgánica: 'flemáticos', 'biliosos', etc. El alcance de esta precisión se comprende mejor cuando se conecta con la posterior constatación de Aristóteles, según la cual la técnica o la ciencia se distinguen de la experiencia por constituir un conocimiento de las causas, mientras que la experiencia queda limitada al plano de los meros hechos (cf. *Met.* I 1, 981a28-30). La referencia al tipo particular de constitución de los individuos beneficiados por un determinado remedio parece apuntar al hecho de que es ésa la descripción relevante a la hora de explicar por qué el remedio tuvo efectos favorables. En efecto, puede ocurrir que, padeciendo de la enfermedad X, Sócrates, Calias, etc., hayan sido favorecidos por el remedio Y por tratarse de individuos que poseen una constitución del tipo Z, y, en cambio, que, teniendo esa misma enfermedad, hubieran sido perjudicados por el mismo remedio, si hubieran poseído una constitución del tipo Q. Si tal es el caso, la descripción causalmente relevante para dar cuenta de la acción positiva del remedio Y deberá incluir no sólo la referencia a la enfermedad X, sino también la referencia a la constitución orgánica Z. Al parecer, Aristóteles sugiere entonces que lo propio de la técnica y la ciencia, por oposición a la mera experiencia, consiste en la orientación a partir de descripciones más específicas, que resultan relevantes para dar cuenta, en términos causales, de la conexión universal existente entre dos tipos de hechos. Ahora bien, si la descripción en cuestión es realmente relevante desde el punto de vista de la explicación causal, entonces puede dar lugar a un juicio dotado de una pretensión de validez universal genuina, y no restringida meramente a los casos ya conocidos, como ocurre en el caso de la experiencia. Ésta puede ser la razón por la cual Aristóteles afirma que, en rigor de verdad, la experiencia nunca va realmente más allá del ámbito de lo particular, sino que el acceso temático al ámbito de la universalidad estricta compete recién a la técnica

y la ciencia (cf. 981a15-16). El acceso a lo particular viene, pues, mediado en el caso de la técnica y la ciencia por la referencia expresa a instancias explicativas de carácter universal. De ahí que, en el caso de las ciencias prácticas como la medicina, la experiencia pueda frecuentemente ser más eficaz en el tratamiento adecuado del caso particular, en cuanto particular, ya que la acción está siempre referida a lo particular; así, por ejemplo, en el ámbito de la medicina lo que hay que curar no es nunca meramente un caso que cae bajo un determinado tipo genérico, sino siempre un individuo concreto, que posee como tal una cantidad potencialmente infinita de otros caracteres particulares, a los cuales sólo puede tenerse un acceso empírico inmediato: a falta del correspondiente saber de experiencia, el mero conocimiento de conexiones universales puede ser fuente de múltiples errores, a la hora de hacer frente al caso particular, a través de acciones orientadas a obtener el fin propio de la propia técnica (cf. 981a12-24). Esto no impide, sin embargo, que habitualmente se considere a los que conocen una técnica o una ciencia como más sabios que a los que poseen mera experiencia en el mismo campo, y ello justamente en la medida en que están en condiciones de proveer explicaciones que remiten a las causas y los principios de los fenómenos considerados en cada caso (cf. 981a24-b6). Por lo mismo, los que conocen una técnica o una ciencia están también en mejores condiciones para enseñar a otros, rasgo que, según se piensa habitualmente, parece caracterizar a aquellos de quienes realmente puede decirse que saben una determinada cosa (cf. 981b7-10).

5) Ha llamado la atención de los intérpretes el hecho de que en el tratamiento de *Met.* I 1 Aristóteles no establece diferencia alguna entre las nociones de técnica y ciencia, que, en cambio, son nítidamente distinguidas en el tratamiento de *EN* VI, donde se las trata como virtudes vinculadas con diferentes modos de empleo del intelecto (*vgr.* el uso práctico-productivo y el uso teórico, respectivamente) y referidas, además, a diferentes ámbitos de objetos (*vgr.* el ámbito de lo sujeto a cambio y contingente, y el ámbito de lo que no admite alguno cambio, por ser eterno y necesario, respectivamente) (cf. VI 3, 1139b18-24; VI 4, 1140a1-24; VI 6, 1140b31-1141a1). De hecho, las líneas 981b25-29 de *Met.* I 1 remiten a la distinción establecida en *EN* y justifican su evidente ausencia por razones de conveniencia contextual. Sin embargo, dichas líneas tienen –como ya lo señaló Jaeger en su edición crítica del texto[141]– toda la apariencia de constituir una glosa añadida posteriormente, con

141 Véase Jaeger (1957) p. 3 *in apparatu ad loc.*.

el fin de salvar la evidente dificultad que plantea la tendencial identificación de *téchne* y *epistéme* en el texto, un rasgo que lo aproxima claramente al empleo platónico de ambos términos.[142] Como quiera que sea, y dejando de lado el problema referido a la relación con la técnica, la caracterización de la ciencia como un *conocimiento universal y referido a causas*, presente en *Met.* I 1, resulta como tal perfectamente compatible con el modo en que Aristóteles suele presentar a esta forma de saber en muchos otros contextos, incluido el propio tratamiento de *EN* VI. En tanto apunta a conexiones universales y pretende dar cuenta de las correspondientes causas, la ciencia es un conocimiento que necesariamente se aleja de lo más inmediato y común a todos los hombres, que es aquello que ofrece la mera percepción sensible. Este aspecto de mayor lejanía respecto de lo inmediato así como el hecho de que es buscada incluso sin vistas a ninguna utilidad inmediata hacen que la ciencia sea más digna de admiración que aquellas formas de conocimiento referidas a lo que es más inmediato y vinculadas con la satisfacción de necesidades de la vida: quien posee el tipo de conocimiento propio de la ciencia no sólo es más sabio, sino que está regularmente menos sujeto al imperio de las necesidades inmediatas, pues ya en su propio origen el conocimiento desinteresado reclama disponer de tiempo dedicado al ocio creativo (cf. 981b13-25). El que posee ciencia es considerado más sabio que los hombres experimentados, por poseer un conocimiento más universal, referido a causas y buscado por sí mismo. De aquí se sigue que entre los que cultivan diferentes ciencias será *más sabio* quien posea aquella ciencia que es más universal y se refiere a causas y principios más universales; por lo mismo, *el más sabio de todos*, es decir, *el sabio a secas* tendrá que ser quien posea una ciencia de máxima universalidad, que quede referida como tal a las causas y los principios primeros de todas las cosas: a esa ciencia –que será necesariamente un saber puramente teórico y buscado siempre sólo por sí mismo, por estar máximamente alejado de las necesidades inmediatas de la vida– le corresponde, pues, el nombre de *sabiduría* (cf. 981b27-982a3).

La caracterización de la sabiduría como una ciencia de los primeros principios y causas de todas las cosas va, por cierto, decididamente más allá del uso habitual del término en la lengua pre-filosófica. Sin embargo, Aristóteles cree que dicha caracterización, a la vez que supera, también conserva los rasgos fundamentales que guían implícitamente el uso de las expresiones 'sabio', 'más sabio

142 Véase Dumoulin (1986) p. 43-44.

que' y 'sabiduría' en el lenguaje corriente. Se supone habitualmente, en efecto, que el sabio es alguien que 1) conoce todas las cosas, sin necesitar para ello de un conocimiento particular de cada una (cf. I 2, 982a8-10); 2) conoce cosas difíciles, que no resultan accesibles para cualquiera (cf. 982a10-12); 3) posee un conocimiento más preciso; 4) es más capaz de enseñar las causas de las cosas (cf. 982a12-14); 5) posee un conocimiento buscado por sí mismo, pues sabiduría es en mayor medida el conocimiento que se busca por el mero saber, y no el que se busca en vistas de otra cosa diferente (cf. 982a14-16); y 6) posee la ciencia más directiva o arquitectónica, que no queda como tal subordinada a ninguna otra, pues se supone habitualmente que es más sabio el que dirige que el dirigido (cf. 982a16-19). Pues bien, argumenta Aristóteles, la caracterización de la sabiduría como una ciencia de las causas y los principios primeros de todas las cosas satisface del mejor modo la totalidad de estos requerimientos (cf. 982a21-b10). Se trata de una ciencia de máxima dignidad, tanto por su objeto como por su carácter absolutamente libre y desinteresado, pues no surge con vistas a la satisfacción de necesidades inmediatas de la vida, sino, más bien, recién allí, donde éstas han sido razonablemente satisfechas: su motor inicial no debe buscarse, pues, en el intento por asegurar las condiciones materiales de la existencia, sino más bien en el *asombro* (*thaumázein*), que permite tomar conciencia de la propia ignorancia e impulsa a intentar superarla (cf. 982b11-28). Una tal ciencia de las causas y principios primeros de todas las cosas sería la más divina y venerable; sería, en rigor, la ciencia de Dios, en el doble sentido de la ciencia que Dios mismo debería poseer y de la ciencia que tiene a Dios, en tanto causa última de la totalidad cósmica, por objeto (cf. 983a5-11). De hecho, siendo la actividad teórico-contemplativa una actividad completamente libre y desinteresada, el ideal de una vida dedicada al cultivo de la ciencia de las causas y principios últimos de todas las cosas parece superar las posibilidades del hombre, bajo las condiciones fácticamente determinadas de la existencia. Pero ello no implica, a juicio de Aristóteles, que el hombre no deba esforzarse por realizar dicho ideal en la medida de lo posible (cf. 982b28-983a5). Se trata aquí de una exigencia que, como se verá, Aristóteles retoma expresamente en *EN* X, en el marco de su defensa del ideal de la vida contemplativa, como forma suprema de la vida feliz para el hombre (véase abajo VI.2).

Reinterpretada por referencia a la idea de una ciencia de las causas y principios últimos de todas las cosas, la noción tradicional de sabiduría (*sophía*) –que posee

una larga y compleja historia precedente en la cultura griega[143]– pasa a designar aquí a la disciplina filosófica fundamental que la tradición posterior conoció bajo el nombre de *metafísica*. Como se dijo ya (véase arriba I.2), Aristóteles mismo no emplea nunca el término 'metafísica' en sus escritos, sino que denomina a la ciencia que tiene en vista en la obra conservada bajo ese nombre de otras maneras. Una de ellas es precisamente la denominación de *sabiduría*, empleada en I 1-2, a la que se añaden otras varias empleadas en diferentes contextos, tales como *filosofía primera* (*próte philosophía*: VI 1, 1026a24, 30; XI 4, 1061b19), *la ciencia buscada* (*he zetouméne epistéme*: III 2, 996b2-3; 996b31-33; XI 1, 1059b1, 13, 22, 25; 2, 1060a4, 6), y *ciencia teológica* (*theologikè epistéme*: VI 2, 1026a19; XI 7, 1064b3). Se trata de una ciencia, en cierto sentido, nueva, pues nunca antes había sido caracterizada expresamente en tales términos. Pero ello no impide que, atendiendo a su génesis a partir de la actitud natural, dicha ciencia pueda considerarse al mismo tiempo como vieja o incluso la más vieja de todas, en la medida en que, como se vio, no sólo se encuentra en una relación de continuidad natural con las otras formas del conocimiento humano, sino que aparece ella misma como el resultado de la radicalización y como la consumación de la tendencia natural al saber constitutiva del hombre, la cual se expresa, de diferentes modos, en todas y cada una de esas otras formas de conocimiento.

Por otra parte, la ciencia buscada, que tiene por objeto las causas y los principios últimos de todas las cosas, tiene también su propia historia. Por ello, a la explicación predominantemente sincrónica de la génesis de la sabiduría por referencia a la escala de las formas del saber en *Met.* I 1-2 Aristóteles añade en los caps. 3-10, que completan el libro, un intento de reconstrucción de la historia de la filosofía que lo precede. El hilo conductor para dicho intento de reconstrucción viene dado por la propia doctrina aristotélica de las cuatro causas (véase arriba III.2): Aristóteles muestra cómo los diferentes filósofos que lo precedieron, desde Tales hasta Platón y la Academia, fueron descubriendo progresivamente –aunque más bien a tientas y de modo vacilante, y, en cualquier caso, sin emplear la terminología introducida luego por Aristóteles mismo– la relevancia de las preguntas que interrogan por cada una de tales causas (*vgr.* material, formal, eficiente y final), a la hora de dar cuenta de la totalidad de lo existente por referencia a principios explicativos últimos. Así, los primeros pensadores de

143 Véase Snell (1924) p. 1-20.

Mileto: Tales, Anaximandro, Anaxímenes –a los que se suman luego otros como Heráclito (!), Hipaso de Metaponto, Diógenes de Apolonia e incluso los atomistas Leucipo y Demócrito– habrían concentrado su búsqueda fundamentalmente en la causa material de todas las cosas, mientras que pensadores posteriores como Empédocles y Anaxágoras habrían agregado la consideración de la causa eficiente (cf. I 3-4); por su parte, la causa formal habría sido reconocida por primera vez tanto por Parménides y los pensadores de la llamada Escuela Eleática como por los Pitagóricos (cf. I 5); por último, a Platón correspondería el mérito no sólo de haber reconocido en su genuino alcance el papel de la causa formal, apenas barruntado por los anteriores (cf. I 6, 9), sino también de haber llegado incluso a atisbar el papel de la causa final, concebida bajo la forma del Bien, aunque Aristóteles reclama para sí mismo el reconocimiento expreso de la función fundamental que cumple este último tipo de causa (cf. I 7, 988b6-16).[144]

Ahora bien, la historia de este progresivo descubrimiento de las cuatro causas sólo puede ser narrada de un modo coherente desde la perspectiva de quien, como Aristóteles mismo, se encuentra ya en posesión de una doctrina unitaria de las causas. Sin embargo, es esa misma historia la que explica, desde su génesis, la posibilidad misma de la formulación expresa de dicha doctrina y, con ello, también de la concepción de la sabiduría como ciencia de las causas y los principios últimos de todas las cosas. Así, de un modo comparable al que caracterizará posteriormente la concepción de Hegel, Aristóteles presenta su propia concepción de la ciencia de las causas y principios primeros de todo, en *Met.* I, como el *télos* de un desarrollo histórico que, a la vez que culmina en ella, también la posibilita.[145]

2. Los significados de 'ser'

La caracterización de la sabiduría en *Met.* I 1-2 presenta a la metafísica o filosofía primera como una ciencia que tiene por objeto las causas y los principios primeros *de todas las cosas*. Sin embargo, el genuino alcance de esta aspiración de máxima universalidad no queda suficientemente aclarado en ese contexto, en buena medida porque el tratamiento introductorio de I 1-2 no abandona todavía de modo decidido el punto de partida en la noción prefilosófica de sabiduría. En los capítulos 1-2 del libro IV Aristóteles enfoca el mismo problema desde una perspectiva

144 Para un resumen de la reconstrucción histórica de I 3-9, véase Rossitto (1997) p. 207-212.
145 Para la comparación de Aristóteles y Hegel en este respecto, véase Mondolfo (1963) p. 33-54.

diferente, e intenta dar cuenta de la pretensión de máxima universalidad que trae consigo la idea de una ciencia de las causas y los principios primeros. Para ello, Aristóteles provee una nueva caracterización del objeto propio de dicha ciencia: ella pretende tematizar 'lo que es en tanto que es' (*tò òn hê(i) ón*) y los atributos que le pertenecen por sí mismo (cf. IV 1, 1003a21-22), de suerte que las causas y los principios primeros a los que apunta dicha ciencia serán, en definitiva, las causas y los principios primeros de lo que es en tanto que es (cf. 1003a26-32). Aparece aquí formulada por primera vez de modo expreso la idea de una ciencia del ser u *ontología* (del griego *on*: 'lo que es'), como se la nombró a partir del s. XVII (Goclenius), la cual resultó decisiva para toda la tradición filosófica posterior hasta Hegel, por lo menos, y que mantiene su influencia, frecuentemente mucho más poderosa de lo que se podría suponer a primera vista, incluso hasta nuestros días.

El alcance de la referencia a 'lo que es en tanto es' como objeto de la filosofía primera se comprende mejor a partir del contraste que establece Aristóteles con el caso de las ciencias particulares: mientras éstas constituyen formalmente su objeto procediendo a un cierto deslinde de una parte o un sector particular de lo que es, la ciencia de lo que es en tanto es se caracterizaría, en cambio, justamente por no proceder a un deslinde semejante en la constitución de su objeto formal. Así, por ejemplo, las matemáticas se limitan a considerar lo que cae bajo el género de la cantidad para estudiar las propiedades que le corresponden en cuanto tal, y sólo toma en cuenta los diferentes objetos en la medida en que éstos pueden contar como ejemplos de los diferentes posibles tipos de cantidades (cf. 1003a24-26). Algo análogo podría decirse de ciencias como la física, que sólo estudia los objetos en cuanto son capaces de movimiento, o la biología, que tiene por objeto el ámbito propio de los seres vivos. Por lo mismo que constituyen su objeto formal sobre la base de un tal tipo de deslinde, ninguna de las otras ciencias está en condiciones de tematizar lo que es en tanto es, tomado de modo universal (cf. 1003a22-24), sino que las ciencias así constituidas son siempre *ciencias particulares*, cuyo campo temático, como enseña la doctrina elaborada en los *APo*, viene dado por la unidad de un *género*, es decir, de una clase natural de cosas (véase arriba II.3). La ciencia de lo que es en tanto es pretende, en cambio, no quedar restringida a ningún sector particular de objetos, y aspira, por tanto, a la máxima universalidad.

Ahora bien, esta aspiración, que constituye el rasgo distintivo de la ciencia del ser como ciencia situada por encima de todas las ciencias particulares, plantea, al

mismo tiempo, ciertas dificultades peculiares, a la hora de dar cuenta de la posibilidad de una ciencia tal. Como se dijo, toda ciencia particular queda referida al campo temático circunscripto por la referencia a un *género* de cosas, donde la noción de género debe tomarse en el significado estricto que tiene en la concepción epistemológica aristotélica. En este sentido, resulta de fundamental importancia el hecho de que el género designa siempre un predicado universal que se predica de una multiplicidad de especies, sin variar su significado de caso en caso. Dicho de otro modo, la predicación del género respecto de sus especies configura un caso de lo que en *Cat.* 1 Aristóteles caracteriza como *sinonimia* o *univocidad* (*synónymon, synonýmos*). Bajo 'sinonimia' o 'univocidad' entiende Aristóteles el caso de aquellas cosas que poseen un mismo nombre, el cual en su aplicación a todas ellas es empleado con uno y el mismo significado, de modo tal que en cada uno de esos empleos dicho nombre podría ser sustituido por una y la misma definición (cf. *Cat.* 1, 1a6-7). Así, por ejemplo, el predicado 'animal', que corresponde a un género, se predica de una multiplicidad de especies e individuos que caen bajo dichas especies, pero en dicha aplicación el predicado conserva siempre uno y el mismo significado. Se puede decir, por ejemplo, 1) 'el hombre es un animal' y 2) 'el buey es un animal', y en ambos casos 'animal' posee el mismo significado, como lo muestra fácilmente el test de sustitución del predicado por la correspondiente definición (cf. 1a6-12). Supóngase que la definición de animal fuera 'viviente dotado de alma sensitiva'. Se advierte entonces de inmediato que el programa de sustitución propuesto resulta exitoso en este caso, pues da lugar a enunciados equivalentes a los originarios, tanto en su significado como en su valor de verdad: 1') 'el buey es un viviente dotado de alma sensitiva' y 2') 'el hombre es un viviente dotado de alma sensitiva'. Esto indica que en 1) y 2) el predicado 'animal' está tomado de modo sinónimo o unívoco, como corresponde, por lo demás, a todo verdadero género. El caso contrario de la sinonimia o univocidad corresponde a lo que en *Cat.* 1 Aristóteles caracteriza como *homonimia* o *equivocidad* (*homónymon, homonýmos*), la cual tiene lugar cuando dos o más cosas poseen un mismo nombre, pero éste no es aplicado a todas ellas con uno y el mismo significado, de modo tal que no podría ser sustituido por una y la misma definición en todos esos empleos (cf. 1a1-6). Así, por ejemplo, el término 'vela' se aplica en español tanto a los lienzos que permiten contener el viento que impulsa una nave como al cilindro de cera empleado para iluminar, y también a la permanencia en vigilia durante la noche. Pero resulta evidente que no sería posible sustituir el término

por una y la misma definición en todas esas aplicaciones, de modo que se está aquí en presencia de un claro caso de homonimia o equivocidad.

La diferencia entre predicados que pueden aplicarse a diferentes cosas de modo unívoco y predicados que sólo pueden aplicarse a diferentes cosas de modo puramente equívoco es crucial dentro de la epistemología aristotélica, ya que Aristóteles considera que no puede haber genuina ciencia, allí donde los términos que delimitan el ámbito de objetos propio de la ciencia en cuestión se aplican de modo puramente equívoco a las diferentes cosas que deberían ser tematizadas por dicha ciencia. Así, no puede haber una única ciencia que tuviera por objetos propios cosas tan disímiles como las velas de los barcos, las velas de iluminación y el estado de vigilia, que, en principio, sólo tienen en común el hecho de ser designadas azarosamente por el mismo nombre, aunque no empleado con un mismo y único significado. En cambio, hay efectivamente una única ciencia, la zoología, que tiene por objeto todo aquello que es designado unívocamente como 'animal', pues en este caso se está en presencia de un género, es decir, de una genuina clase natural de cosas. Tratándose ahora de la ciencia de lo que es en tanto es, se presenta una situación muy peculiar, pues el predicado 'es' parece poder aplicarse absolutamente a todas las cosas. Surge entonces la pregunta de si en todas y cada una de esas aplicaciones 'es' se emplea o no con uno y el mismo significado. Dicho de otro modo: ¿se parece el caso de 'lo que *es*' al caso de 'animal' o más bien al caso de 'vela'?

De la respuesta a esta pregunta dependería, al parecer, nada menos que la posibilidad misma de una ciencia de lo que es en tanto es, como la que Aristóteles presenta en *Met.* IV 1 y opone a las ciencias particulares. Ahora bien, Aristóteles concede expresamente que el caso de 'ser' no es idéntico al caso de 'animal', ya que 'ser' no se aplica de modo unívoco a todo aquello de lo que se predica. En efecto, una de las tesis básicas de la ontología aristotélica, que recurre en diferentes contextos bajo diferentes formulaciones, establece que 'lo que es' (*tò ón*), el 'ser' (*tò eînai*) o bien el 'es' (*tò ésti*) se dice *de muchas maneras* (*légetai pollachôs*).[146] Vale decir: a diferencia de lo que ocurre con 'animal', considerado como un género, 'ser' no se aplica unívocamente a todo aquello de lo que se predica. En otro contexto, Aristóteles defiende de modo expreso la tesis según la cual 'ser' no puede ser con-

146 Cf. *tò ón*: *Met.* IV 2, 1003a33-34; VII 1, 1028a10; *tò eînai*: V 7, 1019a14; *tò ésti*: VII 4, 1030a21, donde la formulación es diferente, pues remite al hecho de que el 'es' pertenece a todas las categorías.

siderado un género (cf. III 3, 998b22-27).[147] Se dice 'ser' de cosas tan disímiles como los objetos sustanciales, las cualidades, las cantidades, las relaciones, los procesos, los eventos, etc., y ello evidentemente en diferentes significados del término. Así, por ejemplo, en enunciados como 'Sócrates es hombre' y 'Sócrates es blanco' ya se constata la presencia de una importante diferencia de significado de la cópula 'es', pues en el primer caso, que corresponde a lo que habitualmente se denomina *predicación esencial*, la cópula expresa un tipo de relación de identidad entre el término S y el término P, cosa que no ocurre, en cambio, en el segundo caso, que corresponde más bien a la llamada *predicación accidental*: mientras que 'hombre' es la especie a la que pertenece el individuo Sócrates, 'blanco' es tan sólo una determinación accidental de dicho individuo, y la relación que el individuo mantiene con su propia especie, que constituye su forma sustancial, es, a juicio de Aristóteles, radicalmente diferente de la relación que ese mismo individuo mantiene con sus determinaciones accidentales, como lo muestra ya el simple hecho de que éstas no forman parte de su identidad, de modo que el objeto individual puede eventualmente dejar de poseerlas y adquirir otras, sin dejar por ello de ser el objeto individual que es.[148] Algo análogo se verifica en el caso de enunciados tales como 'el blanco es un color' y 'el blanco es agradable', que ejemplifican la diferencia entre predicación esencial y accidental en el caso de algo que como el color blanco es una cualidad, y no un objeto sustancial. Por último, y aunque los enunciados existenciales no proveen el ejemplo básico a partir del cual se orienta Aristóteles y su tratamiento plantea algunos problemas específicos,[149] tampoco en el uso existencial 'ser' puede tener un único y mismo significado, ya que se puede decir tanto 'son (= 'existen', 'hay') hombres' o 'caballos' o 'piedras' como también 'son (= 'existen', 'hay') números' o 'colores' o 'lugares', etc. Pero el modo de existencia que corresponde a objetos sustanciales como los hombres, los caballos o las piedras es, a juicio de Aristóteles, diferente al que corresponde a entidades no sustanciales tales como las determinaciones matemáticas, las cualidades o las determinaciones espaciales y el espacio. El intento de reducir la evidente multiplicidad de significados que posee 'ser' a la unidad monolítica de un único y mismo

147 Para el alcance de esta tesis, véase Aubenque (1962) p. 222-236.

148 Para una reconstrucción de la conexión entre propiedades esenciales e identidad a la luz de la teoría contemporánea de los términos sortales, véase Rapp (1995) p. 109-151, 433-468. Una útil comparación de la posición aristotélica con concepciones esencialistas contemporáneas del tipo de la elaborada por S. Kripke se encuentra en Witt (1989) cap. 6.

149 Para este aspecto, véase Owen (1965a), Rapp (1995) p. 304-346.

significado en todos y cada uno de los empleos del término resulta, a juicio de Aristóteles, completamente injustificado desde el punto de vista lógico-semántico, y tendría, además, consecuencias funestas para la propia ciencia del ser, pues haría imposible dar cuenta no sólo de la multiplicidad y la diversidad de lo real, sino también del hecho del movimiento y el cambio, en general. Así lo mostraría la posición de Parménides y sus discípulos Zenón y Meliso, a quienes Aristóteles atribuye una concepción ontológica de carácter monista, que niega la multiplicidad y el movimiento, y que estaría basada, en definitiva, en una concepción univocista del ser.[150]

Si 'ser' no puede ser unívoco, pareciera que la suerte de una posible ciencia del ser estaría definitivamente echada, ya que: 1) la concepción aristotélica de la ciencia, tal como se expone en *APo*, funda la unidad de una ciencia en la unidad del correspondiente género de cosas que dicha ciencia tematiza; 2) el tratamiento de *Cat.* 1 no parece contemplar otra posibilidad que la alternativa entre univocidad o sinonimia y equivocidad u hominimia, de modo que, descartada la univocidad, no parece quedar otra opción en el caso de 'ser' que la de la mera equivocidad: el caso de 'ser' sería comparable al caso de 'vela', lo cual significa decir que una ciencia unitaria de lo que es en tanto es no resultaría posible. Ahora bien, en *Met.* IV 2 Aristóteles introduce un modelo lógico-semántico alternativo a los dos considerados en *Cat.* 1, que le permite hacer frente a las dificultades planteadas en 1) y 2), a saber: el modelo de la *homonimia* o *equivocidad por referencia a algo uno* (*pròs hén*), al que, desde G. E. L. Owen, se conoce también bajo la denominación técnica de modelo de *significación focal* (*focal meaning*).[151] Se trata específicamente, en este caso, de un tipo de equivocidad no-accidental que no está considerado de modo expreso en el tratamiento de *Cat.* 1, aunque se discute si la alternativa entre univocidad y equivocidad planteada en dicho texto excluye la posibilidad de la existencia de formas no accidentales de equivocidad, tal como Aristóteles la considera en *Met.* IV 2 o, más bien, resulta compatible con ella.[152]

En *Met.* IV 2 Aristóteles ilustra el caso de la *hominimia pròs hén* por medio del ejemplo de los diferentes usos del predicado 'sano': 'sano' se dice de muchas ma-

150 Cf. *Fís.* I 2-3. Véase Boeri (1993) p. 128-144.

151 Véase Owen (1960).

152 La primera posición es defendida por Owen (1960) p. 173-179, y la segunda, en cambio, por Irwin (1981). Para una reconstrucción sistemática de las diferentes formas de equivocidad consideradas por Aristóteles, véase ahora Shields (1999) p. 9-42.

neras, pero, en definitiva, siempre por referencia a la salud del cuerpo (cf. 1003a34-35). En efecto, del cuerpo se dice que está sano, queriendo indicar que no padece alteraciones patológicas; pero también se dice, por ejemplo, que caminar es sano, queriendo indicar que ayuda a preservar la salud del cuerpo, o bien que tal o cual nutriente es sano, queriendo indicar que produce la salud del cuerpo, o bien que el color del rostro es sano, en el sentido de que como síntoma revela la salud del cuerpo, etc. (cf. 1003a35-b1). En todos estos empleos 'sano' no posee exactamente el mismo significado, ya que no podría ser sustituido en todos ellos por una y la misma definición (p. ej. 'libre de alteraciones patológicas'). Sin embargo, resulta igualmente claro que la situación no es comparable sin más al caso de 'vela', pues se está ahora en presencia de una multiplicidad de significados interconectados de diversos modos, en virtud de la referencia común de todos los demás significados a un significado básico, el *significado focal* de 'sano', que no es otro que aquel en que se dice que el cuerpo está sano. Y ello es así porque las diferentes cosas de las que se predica 'sano' en cada caso (*vgr.* el caminar, un tipo de nutriente, el color del rostro, etc.) están, de uno u otro modo, vinculadas por *relaciones reales* de diferente tipo con aquello de lo que se predica 'sano' en su significado primario (*vgr.* el estado del cuerpo o bien el cuerpo, en tanto poseedor de un determinado estado). Es la presencia de tales relaciones reales entre las cosas designadas por uno y el mismo término –tales como la relación de la causa a lo causado por ella o, viceversa, de lo causado a su causa, como en el caso de un signo natural y aquello de lo que es signo, etc.– lo que sustenta el desplazamiento de significado que hace posible la aplicación de uno y el mismo predicado, tomado en sentidos diferentes pero no completamente desconectados entre sí, a diferentes cosas o tipos de cosas. Se tiene aquí, pues, un caso de homonimia o equivocidad, pero no meramente accidental, en la medida en que la aplicación del mismo predicado a diferentes cosas con significados parcialmente diferentes está respaldada en las relaciones que vinculan a dichas cosas en el plano ontológico.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que el caso de 'ser' es comparable al de 'sano': también 'ser' se dice de muchas maneras, pero siempre "por referencia a algo único y a una única naturaleza" (*pròs hèn kaì mían tinà phýsin*), y no de modo accidentalmente equívoco (cf. 1003a33-34). En el caso de 'ser', aquel principio (*arché*) básico por referencia al cual se dice que todo lo demás es no es otro que la sustancia (*ousía*), pues, de las cosas que se dice que son, unas son objetos sustanciales, y otras son o bien afecciones de objetos sustanciales, o bien procesos que

conducen a la generación de objetos sustanciales, o bien procesos de corrupción de objetos sustanciales, o bien cualidades y privaciones de objetos sustanciales, o bien factores productivos o generadores de objetos sustanciales o de alguna de las cosas que son por referencia a dichos objetos, o bien negaciones de estas cosas o de la sustancia (cf. 1003b5-10). Por tanto, 'ser' tiene su significado focal allí donde se predica de los objetos sustanciales, mientras que de todo lo demás se dice 'ser' tomado en significados derivativos, que remiten, directa o indirectamente, a dicho significado básico, y ello porque los objetos sustanciales son aquellas entidades existentes por sí mismas que proveen la base para la existencia de todo aquello otro que puede contar como un tipo de entidad diferente (cualidades, cantidades, relaciones, procesos, etc. etc.). También en el caso de 'ser' se está, pues, en presencia de equivocidad, pero no de una equivocidad meramente accidental, sino más bien de equivocidad u homonimia *pròs hén*. Esta constatación tiene consecuencias decisivas para el problema de la posibilidad de una ciencia de lo que es en tanto es. Pues, como explica Aristóteles, el tipo de unidad lógico-semántica que permite fundar el modelo de significación focal constituiría un respaldo suficiente para la unidad de una ciencia que busque tematizar la totalidad del ámbito de lo designado por medio del predicado en cuestión. Así, por ejemplo, hay una única ciencia, la medicina, que, con sus diferentes partes o disciplinas, se ocupa de todo aquello que es designado como 'sano' e incluso de lo que se opone a ello al modo de su privación, esto es, lo no-sano; y del mismo modo, habría una única ciencia que se ocupa de todo lo que es en tanto es (cf. 1003b11-12, 15-16). Esta solución del problema implica, como se echa de ver, una clara flexibilización del modelo epistemológico de *APo*, en la medida en que ya no se reclama para cualquier ciencia que su campo temático venga delimitado por la unidad de un *género* de cosas, al que corresponda un predicado que se aplica de modo estrictamente unívoco a todo lo designado por medio de él. Y, de hecho, en *Met.* IV 2 Aristóteles se hace cargo expresamente del problema, cuando declara que la unidad de significación focal (*pròs hén*) es, *en cierto modo* (*trópon tiná*), comparable a la unidad de significación propia del género (*kath' hén*), y que su presencia sería suficiente para garantizar la unidad de la correspondiente ciencia (cf. 1003b12-15). La consecuencia es doble: por una parte, habrá una ciencia unitaria que se ocupa de todo lo que es en tanto es; por otra parte, dicha ciencia estará necesariamente centrada en aquello que se dice que es, en el sentido básico y primario del término, es decir, en la sustancia, y considerará todo lo otro, que depende de

la sustancia, justamente en referencia a ella (cf. 1003b15-17), así como la medicina focaliza su atención en la salud del cuerpo y considera todo aquello otro que se dice sano sólo en la medida en que está vinculado, de uno u otro modo, con ella. Si lo propio del filósofo es indagar los principios y las causas de lo que es en tanto es, y si la sustancia provee el principio básico del cual depende todo aquello otro que, en sentido derivativo, se dice que es, se sigue entonces que lo propio del filósofo será, en definitiva, estudiar fundamentalmente los principios y las causas de la sustancia (cf. 1003b17-19).

Sobre la base de la aplicación del modelo lógico-semántico de la homonimia *pròs hén* se abre, pues, una vía que permite hacer compatible la existencia de una multiplicidad de significados de 'ser' con la posibilidad de una ciencia unitaria que tiene por objeto lo que es en tanto es, considerado en toda su universalidad. Ahora bien, la multiplicidad de significados de 'ser' es, a juicio de Aristóteles, incluso mayor de lo que sugiere el argumento de *Met.* IV 2. En efecto, en V 7 Aristóteles distingue cuatro grandes ámbitos de significación de 'ser', dentro de cada uno de los cuales hay varias significaciones diferentes entre sí, a saber: 1) 'ser' según las categorías, en tanto modos fundamentales del 'ser por sí'; 2) 'ser' según la potencia y el acto; 3) 'ser' como lo verdadero, y 'no ser' como lo falso; y 4) 'ser' según el accidente.

1) El argumento de IV 2 se mueve básicamente dentro del ámbito 1), en la medida en que considera los diferentes tipos de entidades de las que se dice, tanto en sentido primero como derivativo, que son. Como Aristóteles explica en V 7, consideradas por sí mismas, la sustancia y las categorías accidentales constituyen los diferentes modos del 'ser por sí' (*òn kath' hautó*) (cf. 1017a22-27). El hecho de que Aristóteles denomine a *todas* las categorías –es decir, también a las categorías correspondientes a las entidades que no pueden existir por sí mismas y sólo existen como determinaciones accidentales de los objetos sustanciales– como modos del 'ser por sí' ha causado serios problemas a los intérpretes, pues parece entrar en conflicto con el uso más habitual que reserva la expresión 'por sí' para designar el modo de ser de la sustancia, por oposición a las determinaciones accidentales, así como para caracterizar a la predicación esencial, por oposición a la predicación accidental. La explicación más plausible remite a la función clasificatoria que desempeñan las categorías, en tanto constituyen los *géneros* últimos bajo los cuales necesariamente cae, en última instancia, todo lo que puede considerarse existente (véase arriba II.1): todo lo que existe y puede ser designado por medio de un cierto nombre será *por sí mismo* o un objeto

sustancial o una cualidad o una cantidad o una relación o bien algo perteneciente a alguna de las restantes categorías.[153] Esta función clasificatoria está presente en la base de *cualquier* acto predicativo, independientemente del hecho de si la conexión entre el término S y el término P que establece el enunciado de la forma S-P es ella misma de carácter esencial o accidental, pues para poder predicar hay que designar primero por medio de un nombre tanto el objeto del que se ha de predicar y que será representado por el término S en el enunciado, como también la propiedad o determinación que se ha de predicar de él y que será representada por el término P en el enunciado. El carácter básico de la función clasificatoria de los nombres explica que Aristóteles pueda ejemplificar las categorías como modos del ser 'por sí' apelando a enunciados que, desde el punto de vista de la conexión S-P, corresponden a casos de la predicación accidental, y no de la predicación esencial, tales como 'el hombre está sano', 'el hombre camina (está caminando)' o 'el hombre corta (está cortando)' (cf. 1017a27-30).

2) 'Ser' según la potencia y el acto da cuenta del hecho de que tanto en el uso designativo de los términos simples para nombrar algo como en el acto predicativo que vincula el término S y el término P en el enunciado se puede apuntar no sólo a lo que la cosa en cuestión es efectivamente, sino también a los aspectos de virtualidad que alberga. Así, por ejemplo, podemos aplicar el nombre 'trigo' tanto a la planta ya crecida como también a la correspondiente semilla, y en uno y otro caso la designación posee, a juicio de Aristóteles, un alcance diferente: en el primer caso se apunta a lo que la cosa efectivamente es, en el segundo, más bien, a lo que puede llegar a ser en virtud de las potencialidades que posee (cf. 1017a35-b8). Algo análogo vale para el alcance que posee la cópula 'es' en los correspondientes enunciados de la forma S-P: si se dice, por ejemplo, 'esto es trigo', la cópula tendrá un alcance diferente según se esté hablando de una planta madura o bien de la semilla, ya que en el primer caso expresará el ser en acto y en el segundo más bien el ser en potencia.

3) 'Ser' como lo verdadero alude, fundamentalmente, al valor veritativo que posee la cópula 'es' en el enunciado predicativo, en la medida en que todo enunciado de

153 Para una interpretación en esta línea, véase Calvo (1991), quien ofrece, además, una buena síntesis de los usos de la expresión 'por sí'. Véase también Kirwan (1993) p. 140-143.

la forma 'S es P' puede ser parafraseado en términos de un enunciado de la forma 'es verdadero que S es P'; de modo análogo, todo enunciado de la forma 'S no es P' puede ser parafraseado en términos de un enunciado de la forma 'es falso que S es P' (cf. 1017a31-34). En el caso del enunciado afirmativo, la paráfrasis –que viene sugerida ya por el uso enfático de 'es' en el lenguaje habitual, para acentuar el hecho de que se da por verdadero un enunciado– pone de manifiesto que *todo* uso de la cópula 'es' en un enunciado apofántico trae consigo una carga de fuerza veritativa; en cambio, en el caso del enunciado negativo la correspondiente paráfrasis –que también viene sugerida ya por el correspondiente uso enfático de 'no es' en el lenguaje habitual, destinado a acentuar que se tiene por falso el enunciado afirmativo contradictorio al enunciado negativo empleado enfáticamente– pone de manifiesto que una de las funciones de la negación consiste en el rechazo de la pretensión de verdad que trae consigo un enunciado que se considera falso.[154]

4) 'Ser' según el accidente remite, por último, a la diferencia, ya mencionada más arriba, entre predicación esencial y accidental. Aristóteles ejemplifica el punto por medio de tres tipos de enunciados, a saber: a) 'lo justo es culto', b) 'el hombre es culto', y c) 'lo culto es un hombre' (cf. 1017a7-13). Ahora bien, el enunciado a) es, en último término, un pseudoenunciado de la forma S-P, pues debe ser interpretado más bien como un enunciado elíptico sobre uno o muchos objetos sustanciales no mencionados en el lugar del sujeto, ya que tanto el término S como el término P designan aquí accidentes de algo diferente, es decir de un objeto sustancial o bien de un tipo de objetos sustanciales (cf. 1017a15-16). Formulado en términos de la lógica contemporánea, habría que decir que si en a) el artículo 'lo' tiene valor demostrativo y el aparente sujeto del pseudo-enunciado de la forma S-P es, por tanto, particular, entonces la forma lógica de dicho pseudo-enunciado de la forma S-P es, en realidad, la de un enunciado con cuantificador existencial del tipo $(\exists x)\ [Jx \wedge Cx]$, mientras que si el pseudo-sujeto del enunciado S-P debe tomarse universalmente, entonces la forma lógica del enunciado corresponde a un enunciado con cuantificador universal del tipo $(X)\ [Jx \rightarrow Cx]$. En ambos casos queda claro que no se está hablando, en realidad, de lo que es mencionado como aparente sujeto en el pseudo-enunciado S-P tomado como punto de partida, sino que la predicación recae, en realidad, sobre un objeto o bien sobre un conjunto de

154 Para una discusión del alcance de las equivalencias establecidas por Aristóteles, véase Vigo (1997) p. 25-30.

objetos diferentes, de los cuales las determinaciones mencionadas son meros accidentes. Por su parte, el caso b) es el que más adecuadamente refleja la estructura ontológica subyacente, ya que aquí el término S remite al objeto sustancial del cual se predica una determinación accidental, y el término P a la determinación accidental predicada de él (cf. 1017a16); y finalmente, el caso c) presenta invertida la estructura ontológica subyacente, pues el término S remite a una determinación accidental del objeto sustancial designado por el término P (cf. 1017a17-18). En los tres casos, la predicación es posible porque se presupone la referencia a algo que existe al modo de los objetos sustanciales, que provee el sustrato para la correspondiente determinación accidental (cf. 1017a19-22).

Ahora bien, lo característico de la predicación accidental, tal como los mencionados ejemplos y, en particular, el correspondiente al caso b) la ilustran, reside en el hecho de que en ella no hay identidad entre lo designado por el término S y lo designado por el término P, de suerte que *una cosa se predica de otra*, por oposición a la predicación esencial –tal como ocurre, por ejemplo, en el caso de una definición– en la cual, como se dijo ya, justamente no se predica una cosa de otra diferente, sino que hay identidad entre los designado por S y lo designado por P (cf. p. ej. *Met.* VII 4, 1030a6-11; *APo* II 3, 90b34-35).[155] Esta diferencia entre predicación esencial y predicación accidental no coincide, sin más, con la distinción categorial entre la sustancia y los accidentes, por la sencilla razón de que es posible predicar tanto esencial como accidentalmente de entidades que pertenecen a todas y cada una de las diferentes categorías. Aristóteles explica el punto en un importante texto de *Tóp.* I 9. Tanto de algo que pertenece a la categoría de sustancia como de algo que pertenece a alguna de las categorías accidentales es posible predicar esencialmente, con tal que se predique de ello o bien su especie o bien su género. Por ejemplo, si de un hombre se dice 'esto (este hombre) es hombre' o bien 'esto (este hombre) es animal' se habrá predicado esencialmente de algo que pertenece a la categoría de sustancia; de modo análogo, si de un color blanco particular se dice 'esto (este color blanco) es blanco' o bien 'esto (este color blanco) es color' se habrá predicado esencialmente de algo que no pertenece a la categoría de sustancia, sino, más bien, a una categoría accidental como la cualidad (cf. *Tóp.* I 9, 103b27-39).[156] Por supuesto, de estas mismas cosas se puede predicar

155 Véase Vigo (1990a) p. 186-188.
156 Véase Ross (1924) I p. 306-307; Vigo (1990a) p. 192-194.

también accidentalmente, cuando se predica de ellas determinaciones diferentes de ellas mismas, que no constituyen ni su género ni su especie. Esto ocurre necesariamente toda vez que de algo que pertenece a una determinada categoría se predica algo perteneciente a otra categoría diferente o bien, incluso en el marco de una misma categoría, cuando de algo perteneciente a un determinado género subordinado a dicha categoría se predica algo perteneciente a un género subordinado diferente. Tal es la situación en los casos a), b) y c), considerados por Aristóteles, pues corresponden a enunciados que combinan términos que designan cosas pertenecientes a diferentes categorías o bien a diferentes géneros subordinados dentro de una misma categoría.

Si bien es cierto que la distinción entre predicación esencial y predicación accidental se da, en principio, en el ámbito de todas y cada una de las categorías, Aristóteles vincula la predicación esencial de un modo más estrecho con la categoría de sustancia, y se orienta generalmente a partir de ejemplos de enunciados del tipo b), en los que el término S designa algo que pertenece a la categoría de sustancia. A las razones que justifican este aspecto se aludirá más adelante (véase abajo V.4). Por el momento, basta con retener el alcance fundamental que tiene la oposición entre 'ser' por sí y 'ser' según el accidente así como la distinción entre predicación esencial y predicación accidental, vinculada estrechamente con ella, dentro del tratamiento aristotélico de los múltiples significados de 'ser', y en conexión con el desarrollo de la teoría de las categorías. En el modelo explicativo así delineado, la sustancia, como significado básico de 'ser' según las categorías, ocupa, como se vio, el lugar central, en el que debe focalizar su atención una ciencia que pretenda tematizar universalmente lo que es en tanto es.

3. Ontología y teología

Según la posición esbozada en *Met.* IV 1-2, la filosofía primera se constituye como una ciencia universal de lo que es en tanto es, es decir, como una ontología general, que considera como tal todo lo que puede decirse que es, pero que está centrada en el estudio de la sustancia, la cual es su objeto primario, justamente en la medida en que representa el significado básico o focal de 'ser' según las categorías. Dicha ciencia considera también las demás cosas que se dice que son, esto es, las entidades correspondientes a los diferentes tipos de accidentes o determinaciones de la sustancia, pero lo hace siempre desde el punto de vista que abre la referencia a la sustancia como significado primario de 'ser'. En tal sentido,

en el marco de la introducción al tratamiento específico de la sustancia en *Met.* VII 1, Aristóteles explica que la pregunta fundamental de la ontología, la pregunta 'qué es lo que es', debe entenderse, en definitiva, en el sentido de la pregunta 'qué es la sustancia' (cf. VII 1, 1028b2-4). Tiene lugar aquí lo que un conocido estudioso del pensamiento de Aristóteles caracterizó como una suerte de reconducción de la *ontología*, la ciencia del ser (*ón*), a la *ousiología*, la ciencia de la sustancia (*ousía*).[157]

Sin embargo, en otro contexto Aristóteles provee una caracterización diferente de la filosofía primera, que no parece, a primera vista, fácilmente compatible con la ofrecida en IV 1-2. Según esta nueva caracterización, que es introducida en el marco de una clasificación de las ciencias teóricas en VI 1, la filosofía primera sería una ciencia que se ocupa de la sustancia divina, es decir, ciencia teológica o simplemente teología (*theologiké*). Aristóteles explica allí que las ciencias pueden ser de tres tipos: prácticas, productivas o bien teóricas, y distingue dentro del ámbito de las teóricas tres fundamentales, a saber: la matemática, cuyos objetos son inmóviles pero carecen de existencia separada, la física, cuyos objetos poseen existencia separada pero están sujetos a movimiento, y la teología, que se ocupa de aquellos objetos que son inmóviles y poseen existencia separada (cf. 1025b18-1026a32). Esta clasificación de las diferentes ciencias teóricas por referencia a sus correspondientes objetos presenta dificultades de carácter textual y sistemático, que han dado lugar a una amplia discusión entre los intérpretes. En particular, la discusión concierne a la caracterización del objeto de la física, pues la referencia a entidades 'separadas', aunque sujetas a movimiento, derivada de la línea 1026a14, se basa en una enmienda al texto trasmitido: 'no separadas', introducida por A. Schwegler en 1847, la cual fue, en principio, admitida por los editores modernos más importantes (W. D. Ross y W. Jaeger), pero cuya legitimidad ha sido puesta fuertemente en duda con posterioridad.[158] Como quiera que sea, lo cierto es que en este pasaje Aristóteles habla de una ciencia teológica referida exclusivamente *a un tipo particular* de objetos sustanciales. En efecto, el propio Aristóteles declara que se trata aquí de un género particular de objetos, que es el más venerable de todos, pues en él residiría lo divino, de modo tal que la ciencia que se ocupa de este género de cosas sería también la preferible y más venerable (cf. 1026a19-22).

157 Cf. Reale (1994) p. 33, 109-114.
158 Véase Décarie (1954); Cleary (1994) y (1995) p. 431-438.

Y agrega que, si existen tan sólo las sustancias compuestas y móviles que forman parte de la naturaleza, sería la física la que merecería el nombre de 'filosofía primera', mientras que de existir otro tipo de sustancias, las inmóviles y separadas, entonces la 'filosofía primera' será la que tenga a éstas por objeto (cf. 1026a27-30). Como muestra el contexto, donde Aristóteles remite expresamente al caso de la ciencia que estudia los astros (cf. 1026a26: *astrologia*), Aristóteles tiene en vista aquí una distinción de tres tipos de sustancias, que aparece de modo expreso también en otros contextos, a saber: 1) la sustancia sensible corruptible, que corresponde a los objetos sustanciales del mundo sublunar, 2) la sustancia sensible no-corruptible, que corresponde al caso de los astros, y 3) la sustancia no-sensible, que es como tal inmóvil y eterna.[159] Dichas sustancias están vinculadas por relaciones de dependencia causal, tal que el tipo 1) depende del tipo 2), y el tipo 2), a su vez, del tipo 3), de modo que hay una cierta secuencia en virtud de la cual todo depende mediata o inmediatamente del tipo 3) (véase arriba III.4 y 6).

Ahora bien, no puede haber dudas de que esta nueva caracterización de la filosofía primera como teología no resulta fácilmente compatible con la caracterización en términos de ontología general introducida en IV 1-2, pues la ciencia teológica de VI 1 parece ser una ciencia particular que se ocupa de sólo un tipo específico de objetos sustanciales. El problema se agudiza cuando se considera que en el inicio de VI 1 Aristóteles retoma la caracterización de la filosofía primera como una ciencia universal de lo que es en tanto es, exactamente en los mismos términos en que la había introducido en IV 1-2 (cf. VI 1, 1025b3-18). Y el propio Aristóteles advierte que la doble caracterización produce una dificultad, pues, tras introducir la referencia a la teología, plantea expresamente la pregunta de si la filosofía primera así caracterizada ha de verse como una ciencia universal o más bien como una ciencia referida a un determinado género y a una única naturaleza (cf. 1026a23-25). Poco después ofrece una respuesta, que consta de tres pasos, el primero de los cuales ya fue mencionado, a saber: 1) la filosofía primera se ocupará de aquello que es primero, de modo que si no hay más sustancias que las físicas, la física sería la filosofía primera, pero si hay sustancias inmóviles al margen de las sustancias físicas, entonces la ciencia que se ocupe de esas sustancias será anterior a la física y merecerá el nombre de filosofía primera (cf. 1026a27-30); 2) tal filosofía será universal porque es primera (*kathólou hóti próte*) (cf. 1026a30-

159 Para esta distinción, véase *Met.* XII 1, 1069a30-b2; XII 6, 1071b3-5.

31); y 3) lo propio de esta ciencia será estudiar lo que es en tanto es y los atributos que le pertenecen como tal (cf. 1026a31-32).

Es claro que esta respuesta contiene un intento de mediación compatibilista entre ambas caracterizaciones de la filosofía primera, expresadas por 1) y 3), respectivamente; y es claro también que el elemento vinculante en dicho intento de mediación viene dado por la escuetísima y enigmática sentencia contenida en 2). Este intento de mediación ha estado muy lejos de parecer convincente a todos los intérpretes. W. Jaeger lo consideró un intento infructuoso por compatibilizar dos concepciones contradictorias entre sí de la metafísica, que corresponderían, desde el punto de vista evolutivo, a dos fases diferentes del pensamiento de Aristóteles: la concepción teológica a la fase temprana de adhesión al platonismo, la concepción ontológica a la fase madura en la que Aristóteles toma distancia definitivamente de las premisas fundamentales del platonismo.[160] Lo que esta interpretación no explica es la razón por la cual Aristóteles evidentemente consideró posible compatibilizar ambas caracterizaciones de la filosofía primera. La interpretación de Jaeger parece sugerir, además, que la concepción madura de Aristóteles no concedería ninguna relevancia especial a la cuestión de la sustancia divina, dentro del diseño general de la ciencia del ser, al abandonar la concepción fundamentalmente teológica del platonismo en favor de la idea de una ontología general. En el extremo opuesto de la posición de Jaeger se sitúa la interpretación de Ph. Merlan, quien intenta salvar la dificultad planteada por la doble caracterización de la filosofía primera eliminando de la concepción aristotélica la idea misma de una ontología general, al interpretar la noción de 'lo que es en tanto es' como una referencia no a lo que la tradición escolástica llamó posteriormente el *ens commune*, sino más bien al *summum ens* o *ens absolutum*: según esto, la ciencia de lo que es en tanto es sería, ya en IV 1-2, la ciencia del ente divino.[161] Esta solución no permite dar cuenta adecuadamente del carácter de universalidad que, tanto en IV 1-2 como en VI 1, Aristóteles asigna a la ciencia del ser, y tampoco hace justicia al hecho de que la mayor parte del tratamiento contenido en los tratados que forman parte de *Met.* está dedicada, de hecho, al estudio de la sustancia sensible –que, según Merlan, no sería objeto de la filosofía primera–, ya que, como lo muestra también el tratamiento del primer motor en

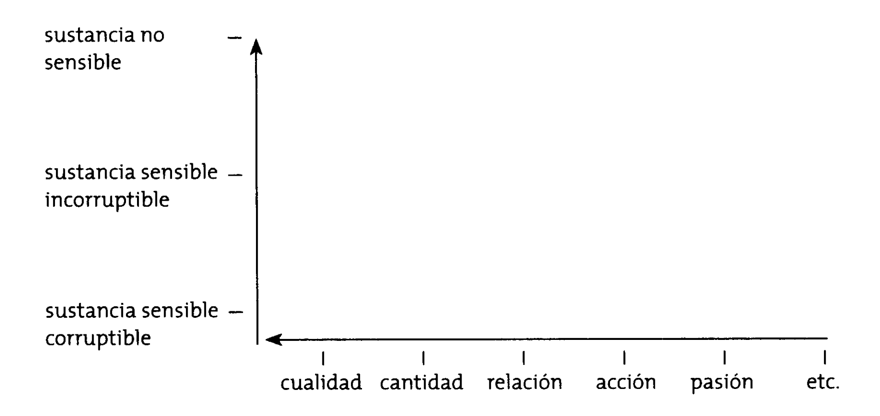
160 Véase Jaeger (1923) p. 226-228.
161 Véase Merlan (1953) p. 160-220 y (1957).

Fís. VIII, Aristóteles procede siempre de manera tal que la referencia a la sustancia suprasensible aparece como una exigencia derivada de lo que pone de manifiesto la discusión relativa a los principios de la sustancia compuesta que es objeto de la física. Lo mismo vale incluso para el caso de *Met.* XII, cuyos capítulos 6-10 contienen lo que tradicionalmente se ha conocido como la teología de Aristóteles, ya que dicho tratamiento viene precedido, una vez más, de un desarrollo referido a los principios de la sustancia en general, que retoma aspectos fundamentales de la teoría de la sustancia sensible. Por tal razón, la investigación más reciente ha enfatizado fuertemente el hecho de que por su temática *Met.* XII no constituye, como tal, un tratado de teología, sino más bien un tratamiento de la sustancia en general, incluida la sustancia no-sensible, que culmina en una sucinta consideración de la sustancia divina.[162]

Una interpretación adecuada de la posición de Aristóteles debe comenzar por reconocer, en primer lugar, que hay efectivamente dos caracterizaciones de la filosofía primera que no son sin más equivalentes, y, en segundo lugar, que Aristóteles no las considera contradictorias, sino que espera compatibilizarlas. El intento de compatibilización de VI 1, cuyo núcleo adquiere expresión en la sentencia contenida en 2), intenta fundar la pretensión de universalidad de la filosofía primera en su prioridad, que, a su vez, se funda en la prioridad de su objeto. Ahora bien, ya la argumentación de IV 1-2 provee una indicación del tipo de solución que Aristóteles puede tener en vista. En IV 1-2 Aristóteles no considera la relación entre diferentes tipos de sustancias, sino más bien entre la sustancia, como primera categoría, y las categorías accidentales. Y, a través de la aplicación del modelo de significación focal u homonimia *pròs hén*, muestra que una misma y única ciencia tematiza *todo* aquello que se dice que es, pero lo hace de modo tal que en dicha tematización la sustancia, como significado básico de 'ser' según las categorías, ocupa el centro de la atención, de modo tal que el objeto primario de la ontología general es la sustancia, considerada en sus principios y causas, mientras que todo lo demás se considera desde la perspectiva que abre su relación con la sustancia. Todo indica que en VI 1, donde considera la relación entre los diferentes tipos de sustancia, Aristóteles tiene en vista un modelo análogo: la ciencia del ser es primariamente una ciencia de la sustancia, pero ésta tiene, a su vez, su objeto primario en la sustancia divina, justamente

162 Véase Frede (2000) y (2000a).

en la medida en que ésta es la sustancia primera, de la cual dependen, mediata o inmediatamente, todas las demás. El esquema resultante de considerar conjuntamente las relaciones de prioridad establecidas en IV 1-2 y en VI 1 sería, pues, el siguiente:



El plano horizontal del esquema representa la relación de prioridad de la sustancia respecto de las categorías accidentales tematizada en IV 1-2; el esquema vertical, en cambio, las relaciones de prioridad que Aristóteles establece en VI 1 entre los diferentes tipos de sustancias. Hay un cierto paralelismo entre ambos ejes del esquema, pero en ningún caso son idénticas las relaciones de prioridad consideradas: en IV 1-2 se trata de la relación entre la sustancia y lo que no posee existencia sustancial, mientras que en VI 1 se trata de relaciones de prioridad y de dependencia causal entre diferentes tipos de objetos sustanciales. A esta primera y fundamental diferencia se agrega el hecho de que en el caso de los tres tipos de sustancia las relaciones de prioridad y dependencia se dan en el modo de un modelo de sucesión (*tô(i) ephexês*) del tipo C → B → A, mientras que en IV 1-2 Aristóteles no sugiere en ningún momento que en el caso de las categorías accidentales su referencia a la sustancia pueda construirse, al menos en algunos casos, según un modelo de serie sucesiva.[163] El paralelismo es útil, sin embargo,

163 Para el modelo de unidad por sucesión, una especie diferente de homonimia no accidental, que constituye una variante más fuerte del modelo *pròs hén*, véase IV 2, 1005a8-11, con el comentario de Alejandro de Afrodisia, *In Met.* 263, 25-35. Véase también Robin (1908) p. 168-170 notas III-V.

pues permite ver por qué Aristóteles piensa que la ciencia del ser, entendida fundamentalmente como ciencia de la sustancia, no puede estar concluida, como tal, sin una consideración expresa de la sustancia divina, que constituye, por así decir, el caso básico o focal de la noción de sustancia: así como las entidades pertenecientes a las categorías accidentales sólo pueden ser adecuadamente abordadas desde la perspectiva que abre su relación con la sustancia, de modo semejante, la sustancia sensible corruptible no puede ser comprendida cabalmente sin considerar su dependencia causal de la sustancia sensible no corruptible, pues los astros son causas de los procesos a los que están sujetas las sustancias del mundo sublunar, y, a su vez, el intento de dar cuenta del modo en que son y se comportan los astros remite necesariamente a la sustancia no sensible, que es la causa inmediata de sus movimientos y, con ello, también causa remota de todos los objetos y movimientos de la realidad física. Aunque algunos prestigiosos intérpretes rechazan la posibilidad de trasladar el modelo de significación focal al plano de la relación existente entre los diferentes tipos de sustancias,[164] la interpretación más plausible parece ser la que afirma la posibilidad de aplicar el modelo de significación focal también al caso de la relación entre los diferentes tipos de sustancias, aunque de un modo que haga justicia a la peculiar índole de las relaciones de dependencia que Aristóteles establece en este caso, las cuales no pueden ser asimiladas, sin más, a aquellas que rigen para el caso de la relación entre la sustancia y las categorías accidentales.[165]

En suma, cuando Aristóteles enfatiza la universalidad de la ciencia de lo que es en tanto es, no se trata, en ningún caso, de una universalidad fundada en la referencia a una suerte de género universal, que comprendiera en sí la totalidad de lo existente, pues, como Aristóteles recalca, no puede haber tal género, ya que 'ser' no es un género. Por el contrario, tanto en el plano correspondiente a la relación entre la sustancia y las categorías accidentales (eje horizontal) como en el plano correspondiente a la relación entre los diferentes tipos de sustancia (eje vertical), se trata de un tipo peculiar de universalidad, fundada en la referencia común de una multiplicidad de cosas a algo considerado básico y primario, a saber: la sustancia respecto de las categorías accidentales, y la sustancia no sensible y, más

164 Véase Berti (1975) y (1998).

165 Véase Frede (1987); Cleary (1988) p. 70-75; Vigo (1991) p. 124-127. Esta línea de interpretación remonta a Patzig (1960-61).

precisamente, la sustancia divina respecto de los demás tipos de sustancia, que son compuestas y están sujetas a movimiento. Justamente porque 'ser' no es un género, la referencia a la sustancia, en general, y a la sustancia divina, en particular, juega un papel decisivo para dar cuenta de la posibilidad de la constitución de la filosofía primera como una ciencia unitaria: el abordaje temático de lo que es en tanto es estará necesariamente centrado en aquello que es en sentido básico y primario, y que constituye así el fundamento de la existencia de todo lo demás, esto es, la sustancia; por lo mismo, la sustancia divina ocupará aquí una posición central, en la medida en que es ella la que, como se verá, revela del modo más ejemplar y paradigmático los rasgos propios del ser sustancial, tales como la capacidad de existencia autónoma, la identidad del objeto con su propia esencia y la existencia actual. A estos aspectos se volverá más abajo.

La *ontología*, como ciencia universal del ser, se realiza en concreto fundamentalmente como *ousiología*, como ciencia de la sustancia, y ésta encuentra, a su vez, su plena realización en la *teología*, el estudio de la sustancia divina. La tensión entre ontología general y teología que aflora por primera vez en la concepción aristotélica de la filosofía primera, lejos de quedar restringida en su importancia sistemática a los escritos de Aristóteles, provee, más bien, un hilo conductor fundamental, que atraviesa prácticamente toda la historia posterior de la metafísica occidental, que, al parecer, debe no sólo su nombre, sino también aspectos básicos de su estructura nuclear a la concepción aristotélica: la pregunta por el ser en general resulta reconducida a la pregunta por un tipo de ente particular, la sustancia, que es el ente por excelencia, y, más precisamente todavía, a la pregunta por Dios, el ente supremo, como caso paradigmático de la existencia sustancial. En atención a este peculiar recorrido que, de diferentes maneras, la interrogación por el ser ha transitado, una y otra vez, desde Aristóteles en adelante, se ha podido decir que el rasgo básico y definitorio de la metafísica occidental residiría, en definitiva, en su constitución esencialmente *onto-teo-lógica*.[166]

4. La sustancia

Según se dijo, la sustancia ocupa el centro temático de la ciencia del ser, justamente en la medida en que constituye el significado básico de 'ser' según las categorías. Y, de hecho, los libros centrales de *Met.*, concretamente los libros VII-IX, es-

166 Véase Heidegger (1957).

tán dedicados, en lo esencial, a discutir los elementos fundamentales que deben formar parte de una caracterización de la sustancia como tal: los libros VII-VIII tematizan los principios de la sustancia sensible como tal, mientras que el libro IX discute las nociones de acto y potencia, que no sólo se vinculan con el segundo ámbito de significación de 'ser' considerado en V 7, sino que, además, proveen, por así decir, el nexo que hace posible, desde el punto de vista sistemático, la transición hacia el posterior tratamiento de la sustancia divina en XII.

El tratamiento que Aristóteles realiza de la noción de sustancia tiene un importante componente criteriológico, pues consiste, en buena medida, en un intento por caracterizar la sustancia como la primera categoría por medio de criterios que permitan distinguirla de las categorías accidentales. Como se vio (véase arriba II.1), ya en *Cat.* 2 Aristóteles elabora una argumentación que apunta, entre otras cosas, a proveer criterios de distinción entre la sustancia y las categorías accidentales. En rigor, el esquema de *Cat.* 2 es más complejo que eso, pues Aristóteles opera ahí con los criterios que le proveen las nociones de 'decirse de' y 'estar en', que apuntan a la distinción entre la sustancia y las categorías accidentales, por un lado, y a la distinción entre lo particular y lo universal en cada una de las categorías, por el otro. Se trata, como se vio, de los criterios de *predicabilidad* e *inherencia*, respectivamente. Según esto, la sustancia es lo que nunca está en otra cosa como en un sujeto diferente de ella misma, por oposición a los accidentes, que sólo pueden existir como algo que inhiere en un sujeto diferente. Sin embargo, sólo los particulares pertenecientes a la categoría de sustancia no se dicen de un sujeto, mientras que las especies y los géneros bajo los cuales dichos particulares caen se predican de ellos como de un sujeto. La importancia dada aquí a la distinción entre lo particular y lo universal se refleja en el posterior tratamiento específico de la categoría de sustancia que Aristóteles lleva a cabo en el cap. 5. Allí distingue Aristóteles, sobre la base de lo establecido en el cap. 2, entre lo que llama la 'sustancia primera' (*próte ousía*) y la 'sustancia segunda' (*deutéra ousía*). La *sustancia primera* es la que ni está en un sujeto ni se dice de un sujeto, que corresponde al caso de lo particular dentro de la categoría de sustancia (cf. *Cat.* 5, 2a12-14), mientras que la *sustancia segunda* es la que no está en ningún sujeto, pero se predica de la sustancia primera como de un sujeto (cf. 2a14-19), y corresponde, como se dijo ya, al caso de las especies y los géneros dentro de la categoría de sustancia. Como lo indican ya las denominaciones empleadas, hay un cierto orden de prioridad entre ambas sustancias, y Aristóteles señala expre-

samente que la sustancia primera es la que merece el nombre de 'sustancia' en el sentido más propio y primero, y en la mayor medida (cf. 2a11-12), lo cual confirma la relevancia otorgada a la oposición entre lo particular y lo universal, así como el privilegio otorgado a lo particular en el modelo explicativo de *Cat.*, al punto que, poco después, Aristóteles sugiere incluso que, dentro del ámbito de la sustancia segunda, la especie debe verse como más sustancial que el género, por encontrarse, por así decir, más próxima a la sustancia primera, ya que: 1) cuando respecto de un objeto sustancial particular (p. ej. de un hombre particular) se pregunta qué es, la respuesta que indica su especie (p. ej. 'hombre') será más precisa y apropiada que la que indica su género (cf. 2b7-14); y 2) así como la sustancia primera provee el sujeto del cual se predica su especie, del mismo modo de la especie se predica el género (cf. 2b15-21).

Como se dijo, la argumentación del cap. 2 no sólo distingue lo particular y lo universal dentro del ámbito de cada categoría, sino que provee también criterios de distinción transversales, aplicables a la relación entre sustancia y accidentes. Siguiendo el mismo programa, el tratamiento de la sustancia en *Cat.* 5 se completa con la elaboración de una lista de características diferenciales de la sustancia, cada una de las cuales la distingue o bien de todas o bien de algunas de las categorías accidentales. Aristóteles menciona, en total, seis, a saber: 1) la sustancia no está en un sujeto, lo cual vale tanto para la sustancia primera como para la segunda (cf. 3a7-32); 2) la sustancia se predica siempre de modo unívoco (*synonýmos*) de los particulares, lo cual vale, como es obvio, tan sólo para la sustancia segunda, que se predica de la primera, más concretamente, para los géneros (p. ej. 'animal'), las especies (p. ej. 'hombre') y las diferencias específicas que las constituyen (p. ej. 'racional', si la definición de hombre fuera 'animal racional') (cf. 3a33-b9); 3) la sustancia significa 'algo determinado' (*tóde ti*), esto es, algo individual y numéricamente uno (*átomon kaì hèn arithmô(i)*), lo cual vale fundamentalmente para la sustancia primera, ya que la sustancia segunda (*vgr.* tanto el género como la especie y la diferencia específica) indicaría, más bien, una cierta determinación cualitativa (*poión ti*), que, sin embargo, no sería un accidente como las cualidades, sino algo constitutivo y definitorio de la sustancia primera de la que se predica (cf. 3b10-23);[167] 4) la sustancia no posee contrario, pues, a

167 Para la tesis de que diferencias específicas como 'racional', ontológicamente consideradas, no son cualidades, véase Patzig (1979) p. 43; Vigo (1990a) p. 186-189.

diferencia de lo que ocurre con cualidades como 'caliente' y 'frío', por ejemplo, no hay ningún contrario genuino de 'hombre' (sustancia segunda) ni tampoco de 'este hombre' (sustancia primera) (cf. 3b24-32); 5) la sustancia no admite grados o, como lo formula Aristóteles, no admite el 'más' y el 'menos', pues una cosa puede ser, por caso, 'más' o 'menos caliente' o bien 'más' o 'menos blanca' que otra cosa caliente o blanca, respectivamente, pero, en cambio, un hombre no puede ser 'más' o 'menos hombre' que otro hombre (cf. 3b33-4a9); por último, 6) la sustancia –que, como se dijo, no posee contrario– es capaz de recibir determinaciones contrarias, en virtud de su propio cambio, manteniendo su identidad e individualidad (*tautòn kaì hén arithmô(i) ón*) en el cambio: la sustancia es el sujeto real, el sustrato ontológico de los cambios procesuales, mientras que los acidentes sólo pueden nacer y perecer en el cambio, pero no oficiar de sustrato de los procesos (cf. 4a10-b19). Es importante señalar que este último criterio –que se aplica fundamentalmente al caso de la sustancia primera y se conecta de modo estrecho con la posición elaborada en el análisis de los principios del cambio en *Fís.* I 7 (véase arriba III.2)[168]– apuntaría a la característica más propia (*málista ídion*) de la sustancia. El punto es importante porque frente a los demás criterios, que enfatizan sobre todo aspectos lógicos vinculados con la predicación, el criterio 6) enfatiza el carácter de *sujeto real*, es decir, de *sustrato permanente* que distingue a los objetos sustanciales, un aspecto que juega un papel importante no sólo en la teoría del cambio de la *Fís.*, sino también en el tratamiento de la sustancia de la *Met.*

Los criterios 1), 3) y 6) distinguen a la sustancia de *todas* las demás categorías, mientras que los criterios 4) y 5) sólo de algunas, pues hay categorías accidentales como la cantidad que ni possen contrario (cf. 6, 5b11-6a18) ni tampoco grado (cf. 6a19-25). El criterio 2) presenta alguna mayor complicación. Para comprender adecuadamente su alcance, hay que recalcar que lo propio de la sustancia (segunda) es predicarse *siempre* de modo unívoco, por oposición a los accidentes, que *no siempre* se predican de ese modo. Como se indicó ya, hay predicación esencial en el ámbito de todas las categorías, y no sólo en el ámbito de la categoría de sustancia. También en las categorías accidentales –que junto con la sustancia constituyen los géneros bajo los cuales queda subsumido todo lo existente y, con ello, también los modos fundamentales del 'ser' por sí– hay series de géneros y especies subordinados, los cuales pueden predicarse unívocamente de lo que en

168 Véase también Vigo (1998) p. 155-177.

cada caso cae directamente bajo ellos: por ejemplo, un género como 'color' se predica únivocamente de las especies a él subordinadas, tales como 'blanco', 'rojo', 'azul', etc.; y, a su vez, estas especies se predican unívocamente de los particulares que las ejemplifican, de suerte que 'blanco', por caso, se predica unívocamente del color de una túnica y del color de una pared (*vgr.* 'el blanco (color) de la túnica es blanco', 'el blanco (color) de la pared es blanco'), pues en todos estos casos la expresión correspondiente podría ser sustituida por una y la misma definición (*vgr.* la del género o la de la especie en cuestión). Pero es evidente que hay muchos otros casos en los que la predicación de un accidente no podría satisfacer esta exigencia. Por ejemplo, si se dice 'Calias es blanco', la expresión 'blanco' no podría ser sustituida por la misma definición empleada para sustituirla en un enunciado como 'el color de la túnica es blanco', lo cual resulta, sin más, esperable, por cuanto el término 'blanco', tomado universalmente, no se predica aquí directamente del accidente particular, sino de algo diferente: un objeto particular perteneciente a la categoría de sustancia.[169] Ahora bien, puesto que todas las demás categorías se predican de algo diferente, es decir, de objetos particulares pertenecientes a la categoría de sustancia, se sigue que también el criterio 2) distingue a la sustancia de *todas* las demás categorías, pues ninguna de ellas se predicará *siempre* solamente de modo unívoco.

Según se ha visto, el modelo explicativo presentado en *Cat.* 2 y 5, basado en la aplicación conjunta de los criterios provistos por las relaciones 'decirse de' y 'estar en' concede una importancia central no sólo a la distinción entre la sustancia y las categorías accidentales, sino también a la distinción entre lo particular y lo universal dentro del ámbito de cada categoría, lo que, en el caso de la sustancia, conduce incluso a la distinción entre la sustancia primera y la sustancia segunda. Justamente en este peculiar énfasis en la oposición entre lo particular y lo universal –expresada por la relación 'ser en'– en el ámbito de la categoría de sustancia han visto algunos intérpretes una de las razones fundamentales para sospechar de la autenticidad del escrito, pues dicho énfasis, en la forma en que allí aparece, no sería compatible con el modo en que Aristóteles plantea las cosas en los libros centrales de *Met.*[170] Sin entrar aquí en la polémica en torno a la autenticidad del

169 Para otros aspectos del empleo no unívoco de predicados correspondientes a las categorías accidentales, véase Ackrill (1963) p. 87-88 *ad* 3a33.

170 Véase Mansion (1946) y (1949); Dumoulin (1980) y (1983).

escrito, que ha sido defendida también por destacados intérpretes,[171] lo cierto es que, con excepción del pasaje de *Tóp.* IV 6, 127b1-4, la oposición entre 'decirse de' y 'estar en', que provee la base del modelo desarrollado en *Cat.*, no recurre en el mismo sentido en ningún otro contexto del *corpus*: tal distinción falta notoriamente en *Met.*, y con ella desaparece también, fuera de *Cat.*, la distinción entre sustancia primera y sustancia segunda.[172]

En *Met.* Aristóteles opera con un esquema explicativo diferente, a la hora de dar cuenta de los criterios que permiten fijar la distinción categorial entre la sustancia y los accidentes. En particular, llama la atención el hecho de que las funciones asignadas a las dos relaciones consideradas en *Cat.*, 'estar en' y 'decirse de', quedan fusionadas en esta última, la cual adquiere así un nuevo significado, de alcance más marcadamente ontológico. Que la relación 'decirse de' puede asumir también las funciones antes asignadas a la relación 'ser en' se conecta, sin lugar a dudas, también con el hecho de que en *Met.* queda, de algún modo, relegada al trasfondo la consideración de los accidentes particulares, los únicos que en el esquema de *Cat.* no pueden predicarse de un sujeto diferente. De este modo, el accidente tiende a verse en el tratamiento de los libros centrales de *Met.* simplemente como aquello que puede predicarse de otra cosa diferente, y la relación 'decirse (o predicarse) de (otra cosa diferente)' pasa a cumplir la función de distinguir lo que puede existir de modo autónomo y separado (*vgr.* los objetos sustanciales) de aquello que sólo puede existir como determinación de algo diferente (*vgr.* las determinaciones accidentales). Que la consideración de los accidentes particulares quede en *Met.* tendencialmente relegada al trasfondo podría verse como un retroceso respecto del nivel de diferenciación alcanzado en el modelo de *Cat.*, y, de hecho, se ha visto a veces la ontología de este escrito como considerablemente más compleja y más rica que la de *Met.*[173] Sin embargo, la mayor simplicidad del modelo explicativo de *Met.* bien puede constituir el reflejo de superficie de una visión que penetra más profundamente en la naturaleza de lo accidental, que extrae consecuencias más radicales respecto de la posibilidad de hablar de accidentes genuinamente particulares a partir del hecho de que la identidad y la

171 Véase Frede (1983).
172 Véase Mansion (1946) p. 366-367; Dumoulin (1983) p. 69-71; Graeser (1983) p. 35-46.
173 Cf. Graeser (1983) p. 30-32.

individualidad del accidente deben verse esencialmente como parasitarias de las del objeto sustancial del cual es atributo.

Como quiera que sea, la relación 'decirse de' adquiere en *Met.* un papel nuevo y sistemáticamente más importante como expresión de un criterio básico de sustancialidad. Esta nueva función podría ilustrarse por recurso a diferentes pasajes, pero especialmente claro para mostrar el alcance que le corresponde como expresión de un criterio básico de sustancialidad es el argumento que Aristóteles desarrolla en VII 3. Aristóteles presenta allí una lista de cuatro sentidos en los que se dice 'sustancia', dicho de otro modo, de cuatro posibles candidatos a la hora de determinar en dónde radica lo propiamente sustancial de los objetos sustanciales, a saber: la esencia (*tò tí ên eînai*), el universal (*tò kathólou*), el género (*tò génos*) y, por último, el sustrato (*tò hypokeímenon*) (cf. 1028b33-36). A juicio de Aristóteles, todos estos candidatos capturan, de uno u otro modo, aspectos que él mismo espera retener en su propia concepción de la sustancia, aunque no todos proveen respuestas igualmente adecuadas a la pregunta de qué es lo propiamente sustancial de los objetos sustanciales. La configuración de la lista muestra ya a dónde apunta finalmente Aristóteles en su concepción de la sustancia, si se piensa que de los cuatro candidatos mencionados tres –esencia, universal y género– se vinculan, de uno u otro modo, con la determinación formal de los objetos sustanciales compuestos de forma y materia, mientras que el cuarto –sustrato– se vincula más bien con la materia.

En el transcurso del resto del libro VII, es decir, los caps. 4-17, Aristóteles examina los primeros tres candidatos, mientras que en el cap. 3 discute el alcance de la noción de sustrato, la cual articula una característica que, según se cree habitualmente, parece corresponder sobre todo (*málista*) a la sustancia (1028a37-b1), justamente en la medida en que parece ir estrechamente asociada a la noción de materia. Aristóteles parte aquí de una suerte de caracterización formal o definición de sustrato, según la cual 'sustrato' es aquello de lo cual todo lo demás se dice o predica, mientras que ello no se dice o predica de ninguna otra cosa (cf. VII 3, 1028a36-37). De esta caracterización del sustrato se deriva un criterio de sustancialidad que podría denominarse el *requerimiento de impredicabilidad*, dotado ahora de un alcance diferente del que poseía el recurso a la relación 'decirse de' o 'no decirse de' en *Cat.*, pues ésta apuntaba a la distinción entre lo particular y lo universal en cada una de las categorías, y no de modo directo a la distinción entre la sustancia y los accidentes. La aplicación del requerimiento de impredicabili-

dad como criterio único y exclusivo de sustancialidad en *Met.* VII 3 produce, sin embargo, un resultado insatisfactorio, porque termina por convertir en la única sustancia a algo así como una materia completamente indeterminada –que no puede ser identificada como tal ni individualizada por medio de ninguna descripción que le corresponda por sí misma–, ya que si se suprime toda determinación formal no parece quedar ninguna otra cosa que tal materia indeterminada. Se puede explicar lo que Aristóteles intenta mostrar en el texto por medio de un argumento en tres pasos, tomando como ejemplo el caso de un objeto compuesto de forma y materia como una estatua de bronce, por caso, una estatua de Apolo (cf. 1029a3-5), a saber: 1) si de toma como sujeto 'la estatua de Apolo', que corresponde al objeto compuesto identificado por referencia a su forma, entonces queda claro que las determinaciones accidentales se predican del objeto compuesto, al decir, por ejemplo, 'la estatua de Apolo es dura', 'brillante', 'pesada', 'de 2 metros de alto', etc.; 2) es claro, sin embargo, que la expresión que remite a la determinación formal del objeto puede predicarse de la correspondiente materia y decir, por ejemplo, 'este trozo de bronce es una (la) estatua de Apolo'; finalmente, 3) ocurre que el bronce también es un objeto compuesto de forma y materia, de modo que también en este caso se podrá pasar la determinación formal del lado del predicado y predicarla de un sujeto diferente, dotado de una determinación formal más simple, que corresponde a la materia del bronce, etc., hasta llegar al nivel de los cuerpos más simples de todos, esto es, los cuatro elementos, por debajo de los cuales sólo puede suponerse una materia primera, completamente indeterminada (véase arriba III. 3). Lo que el argumento muestra es 1) que el objeto compuesto de forma y materia satisface mejor el requerimiento de impredicabilidad que sus determinaciones accidentales, 2) que la materia del objeto compuesto lo satisface mejor que el compuesto identificado por referencia a su forma, y 3) que cuanto más pobre en determinación formal es una materia mejor satisface dicho requerimiento, de modo que será una materia completamente indeterminada y no identificable por sí misma bajo ninguna descripción definida –que sería lo único que resta al eliminar todas las determinaciones formales– la que lo satisface en la mayor medida posible (1029a10-26): la materia pura e indeterminada sería, pues, la única y genuina sustancia (cf. 1029a26-27).[174]

174 Para el detalle del argumento de 1029a10-26, véase Bostock (1994) p. 76-80.

Esta conclusión, a la que conduce necesariamente una aplicación consecuente del requerimiento de impredicabilidad como criterio exclusivo de sustancialidad, es, para Aristóteles, inaceptable (cf. 1029a27: *adýnaton dé*), y muestra que la noción de sustrato, tomada por sí sola, no permite capturar todos los rasgos definitorios de lo que constituye un objeto sustancial, pues nadie duda seriamente de que los objetos compuestos de la naturaleza deben contar como objetos sustanciales, aunque algunos pensadores postulan también la existencia de otras sustancias diferentes, además de los objetos compuestos de forma y materia (cf. VII 2). La insuficiencia de una caracterización de la sustancia orientada exclusivamente a partir del requerimiento de impredicabilidad y la noción de sustrato tiene que ver, en definitiva, con el hecho de que, además de ser sustratos para las determinaciones accidentales, a los objetos sustanciales pertenece también esencialmente el ser capaces de existencia separada o independiente (*choristón*) y el ser identificables como objetos individuales y formalmente determinados (*tóde ti*) (cf. 1029a27-28). Dicho de otro modo: junto al requerimiento de impredicabilidad, Aristóteles introduce un segundo criterio de sustancialidad complementario, que apela a lo que puede denominarse el *requerimiento de separabilidad y determinación*. En virtud de este segundo criterio, hay que decir que la sustancia no es un mero sustrato, sino siempre, a la vez, algo capaz de existencia independiente y, como tal, también formalmente determinado e identificable bajo una cierta descripción que le corresponde por sí mismo. En atención a este segundo requerimiento, que la materia pura e indeterminada no satisface, concluye Aristóteles que, en definitiva, el objeto compuesto de forma y materia así como su determinación formal-esencial son en mayor medida sustancia que la materia (cf. 1029b20-30). La posición de Aristóteles en VII 3 supone, pues, el balance entre dos criterios de sustancialidad, a saber: 1) el criterio del 'ser sustrato', expresado por el requisito de impredicabilidad, y 2) el criterio del 'ser algo dotado de existencia independiente y formalmente determinado', expresado por el requerimiento de separabilidad y determinación. A primera vista, podría suponerse que se trata de dos requerimientos diferentes, que no mantienen entre sí una vinculación interna. Sin embargo, dicha suposición sería errónea, a juicio de Aristóteles, porque, como muestra precisamente el argumento desarrollado en VII 3, un supuesto sustrato carente de toda determinación formal ya no sería, en definitiva, un objeto independiente e identificable por sí mismo, de modo tal que tampoco podría constituir un genuino sustrato que prestara fundamento a la existencia de otras

entidades, que pudieran ser concebidas como sus determinaciones accidentales, pues toda determinación debe ser concebida, en último término, como la determinación de algo identificable bajo una cierta descripción que le corresponde por sí mismo.[175] De hecho, el propio Aristóteles señala expresamente que la supresión de toda determinación formal-esencial, tal como ésta es constitutiva para los objetos sustanciales, y su reducción al estatuto de simple determinación accidental de algo diferente, de cuya identidad ya no formara parte, traería consigo, en definitiva, también la supresión de todo genuino sustrato (cf. *Met.* IV 4, 1007a20-b18).[176]

El criterio de separabilidad y determinación resulta, pues, esencial a la hora de caracterizar la sustancia. En tal sentido, Aristóteles explica en *Met.* VII 1 que la sustancia –que significa como tal algo esencialmente determinado, que constituye un cierto 'esto'[177]– es la única entre las categorías capaz de existir independientemente, mientras que todo lo que pertenece a alguna de las otras categorías sólo puede existir como accidente de algo perteneciente a la categoría de sustancia, que oficia como el sustrato determinado (*tò hypokeímenon... horisménon*) para tales accidentes (cf. 1028a13-29). El hecho de que la sustancia pueda existir con independencia de las determinaciones accidentales, y éstas, en cambio, no puedan existir con independencia de la sustancia, implica que la sustancia posee lo que Aristóteles define como *prioridad natural* u *ontológica* (*prôton phýsei* o bien *prôton ousí(a)i*) (cf. *Met.* V 11, 1019a1-11; véase también *Cat.* 12, 14a27-29, 14b10-22). En tal sentido, la sustancia constituye 'lo que es en sentido primario' (*tò prótos ón*)' o 'lo que es en sentido absoluto' (*òn haplôs*), por oposición a los accidentes, que sólo son en sentido relativo (*ón ti*) (cf. 1028a30-31).

Sin embargo, tal como 'ser', también 'primero' se dice de muchas maneras (cf. 1028a31-32),[178] lo cual debe entenderse en el sentido de que 'primero' es también un caso de homonimia *pròs hén* o, al menos, de alguna forma de homonimia no-accidental.[179] La existencia de una multiplicidad de significados de 'primero' no relativiza, sin embargo, la prioridad atribuida a la sustancia, pues, como explica

175 Para una excelente reconstrucción de la conexión entre identificabilidad y determinación formal-esencial en Aristóteles, a la luz de la noción contemporánea de dependencia sortal de la identidad, véase Rapp (1995) p. 408-432 y 433-468, donde se discute la conexión entre sustancialidad e identidad, a la luz de los criterios de sustancialidad.

176 Para este punto, véase Liske (1985) p. 300-302; Hafemann (1998) p. 77-83.

177 Cf. 1028a11-12: *tí esti kaì tóde ti*; para diferentes interpretaciones de esta expresión, que en forma compuesta sólo aparece en este pasaje, véase Ross (1924) II p. 159-160 *ad loc.*; Frede - Patzig (1988) II p. 11-15 *ad loc.*

178 Para los diversos significados de 'primero', véase *Cat.* 12 y *Met.* V 11. Véase también las discusiones en Cleary (1988) p. 21-52 y Vigo (1989).

179 Cf. Cleary (1988) p. 65-66; Vigo (1989) p. 96-97.

Aristóteles, la sustancia es primera o anterior a las demás categorías en todos los sentidos relevantes para el caso de 'primero' (cf. VII 1, 1028a32). En concreto, además de la prioridad natural u ontológica, Aristóteles atribuye a la sustancia otras tres formas de prioridad, a saber: 1) *prioridad lógica* o *en la definición* (*lógo(i)*), 2) *prioridad gnoseológica* o *en el conocimiento* (*gnósei*), y 3) *prioridad temporal* o *en el tiempo* (cf. 1028a32-33). Contra lo que sugiere una línea de interpretación muy difundida desde el comentario de Pseudo-Alejandro de Afrodisia, el texto no provee una explicación expresa del alcance de 3) la *prioridad temporal*, la cual no puede ser entendida como una anterioridad en el tiempo de un objeto sustancial respecto de la totalidad de sus accidentes, pues no hay ninguna sustancia sensible que esté en algún momento de su existencia temporal desprovista de todo accidente. La solución más razonable es interpretar la prioridad temporal más bien por referencia a la oposición entre la sucesión y la permanencia como modos del tiempo: la sustancia es lo que permanece en el cambio procesual y funda así la posibilidad de una sucesión, mientras que los accidentes se corresponden, más bien, con las fases sucesivas del proceso de cambio. Así leída, la prioridad temporal de VII 1 se conecta de modo directo con la caracterización de la sustancia como capaz de recibir los contrarios de *Cat.* 5, comentada arriba, y con el análisis de los principios del cambio de *Fís.* I 7 (véase arriba III.2).[180] Respecto de las prioridades lógica y gnoseológica Aristóteles es algo más explícito. 1) La *prioridad lógica* de la sustancia alude al hecho de que ésta puede y debe ser definida sin incluir ninguna referencia a sus accidentes, mientras que, en todo intento por definir algo que pertenece a una categoría accidental, se tendrá que hacer, más tarde o más temprano, referencia a una sustancia o un tipo de sustancia (cf. 1028a33-36). Así, por ejemplo, si se trata de definir 'color' habrá que hacer, más tarde o más temprano, referencia al hecho de que es una afección de la superficie, la cual es, a su vez, un límite de un cuerpo, que será como tal el cuerpo de un objeto sustancial: el intento de definir un accidente perteneciente a la categoría de cualidad como el color termina por forzar, en este caso a través de la mediación de la noción de 'superficie', la referencia a los cuerpos, que son objetos sustanciales.[181] Puede decirse que la imposibilidad de ser definidas de modo autónomo –es decir, sin referencia

180 Para una defensa de la interpretación de la prioridad temporal de la sustancia como la prioridad de lo permanente frente a lo sucesivo, véase Vigo (1999).

181 Para este ejemplo, que remonta en definitiva hasta Alejandro de Afrodisia, *In Met.* 461, 11-19 Hayduck, véase Ross (1924) II p. 161 *ad* 1028a34.

a algo perteneciente a una categoría diferente y, en definitiva, a la sustancia– que caracteriza a todas las entidades que caen bajo las categorías accidentales no es sino un reflejo en el plano lógico de la falta de autonomía que en el plano ontológico se expresa en su incapacidad para existir con independencia de los objetos sustanciales.[182] Por último, respecto de 2) la *prioridad gnoseológica* Aristóteles sostiene, al parecer, una tesis doble, a saber: a) el conocimiento de lo que es esencial a algo es prioritario respecto del conocimiento de lo que ese algo es accidentalmente, en el sentido de ser más genuinamente conocimiento, y ello en el ámbito de cada una de las categorías (cf. 1028a36-b2); b) la prioridad del conocimiento de lo esencial implica, a su vez, una prioridad gnoseológica de la sustancia respecto de las categorías accidentales, pues el intento de capturar la esencia de algo perteneciente a una categoría accidental a través de la correspondiente definición hace necesaria, más tarde o más temprano, la referencia a la sustancia, como se vio con ocasión de la prioridad lógica.[183]

Junto a la prioridad ontológica, como aquello que puede existir de modo separado e independiente, y junto a la prioridad temporal, como aquello que puede permanecer y mantener su identidad a través de la sucesión de determinaciones que aparecen y desaparecen como fases del cambio procesual, la sustancia posee, pues, también prioridad lógica y gnoseológica, en el sentido indicado. Sobre esta base, se comprende por qué Aristóteles puede sostener la tesis según la cual así como 'ser', que se dice de muchas maneras, pertenece de modo básico y primario a la sustancia, del mismo modo también la esencia (*tò tí ên eînai*) y la definición (*horismós*) pertenecen básica y primariamente a la sustancia, y a las demás categorías, en cambio, sólo derivativamente (*hepoménos*) (cf. VII 4, 1030a17-32). Esto afecta, en principio, a la relación entre entidades pertenecientes a la categoría de sustancia, por un lado, y entidades pertenecientes a las categorías accidentales, por el otro, tal como quedan representadas por términos tales como, por ejemplo, 'hombre' y 'blanco', respectivamente. Pero algo análogo vale también para el caso de la comparación entre la sustancia como tal y las unidades accidentales resultantes de añadir predicativamente a un término que designa un objeto sustancial una determinación accidental diferente. En este último caso, la relación que Aristóteles tiene en vista es la existente entre términos simples como 'hombre',

182 Véase Vigo (1990a) p. 184-186.
183 Para esta interpretación del alcance de la prioridad gnoseológica de VII 1, véase Vigo (1990a) p. 189-196.

por un lado, y términos compuestos como 'hombre blanco', por el otro. Tal como ocurre en el caso de accidentes como 'blanco', tampoco en el caso de las unidades accidentales como 'hombre blanco' se puede hablar de esencia y definición más que en un sentido derivativo: en la medida en que constituyen el resultado sintético derivado de predicar una cosa de otra diferente, unidades accidentales del tipo 'objeto (sustancial) + accidente' no pueden indicar lo que algo es por sí mismo (cf. 1029b22-1030a7). Puesto que allí donde hay predicación accidental no hay propiamente esencia y definición, la esencia y la definición corresponderán en sentido primario a aquello que es primero, en el sentido de que no involucra que una cosa se predique de otra diferente (cf. 1030a7-11), es decir, sólo habrá genuina esencia y definición en el caso de la articulación del tipo género-especie, que no es analogable al tipo de articulación sintética que constituye una unidad accidental: 'animal racional', como supuesta definición de 'hombre', constituye, pues, un tipo de articulación significativa completamente diferente de la que presentan unidades accidentales como 'hombre blanco' (cf. 1030a11-14). Esto vale incluso para el caso de aquellas unidades accidentales en las cuales el accidente que forma parte de ellas constituye un tipo de determinación que sólo puede darse en un único tipo específico de objeto sustancial, de modo tal que éste ni siquiera necesita ser expresamente mencionado como tal. Se trata de los llamados 'accidentes por sí' o 'atributos por sí' (cf. VII 5, 1030b31: *páthos kath' hautó*; véase también V 30, 1025a30-34: *symbebekós... kath' hautó*). Así, por ejemplo, cuando se dice 'ñata' en el español de países como Argentina y Chile, queda inmediatamente claro que se alude a un cierto tipo de nariz, la nariz achatada. Se habla así, sin más, de 'la ñata', sin necesidad de aclarar que se trata de una 'nariz ñata' o 'chata', en un uso exactamente correspondiente al del término griego escogido por Aristóteles para ejemplificar este tipo de situación (*tò simón* 'ñata' = *rís simé* 'nariz ñata/chata'), aun cuando la nariz no es como tal un ejemplo de objeto sustancial, sino, más bien, de una parte orgánica de un ser viviente, que constituye una sustancia compuesta. Más allá de ello, el uso habitual de la expresión 'la ñata' podría causar la impresión de que 'ñata' designara un mismo tipo de cosa que la expresión 'nariz', lo cual, sin embargo, no es el caso, ya que se trata aquí de una unidad accidental constituida a partir de un objeto y un accidente o atributo que le pertenece por sí y sólo puede darse como tal en él: tampoco unidades accidentales del tipo 'objeto (sustancial) + accidente por sí' proveen, pues, ejemplos de cosas que posean esencia y definición en sentido primario (cf. VII 5). Contra lo que pudiera parecer,

este tipo de caso posee una especial relevancia sistemática, si se tiene en cuenta que: 1) en cierto nivel de análisis todo accidente puede considerarse como 'atributo por sí' de un cierto tipo de objeto sustancial, pues si bien 'blanco', por ejemplo, no está respecto de 'hombre' en el mismo tipo de relación que 'ñata' respecto de 'nariz', no es menos cierto que sí parece estarlo respecto de 'superficie' y, en última instancia, de 'cuerpo', pues 'blanco' es un color y los colores sólo pueden darse en superficies, las cuales, a su vez, son siempre límites de un cuerpo; 2) los ejemplos del tipo 'ñata' ilustran la estrecha relación que vincula las determinaciones formales y la correspondiente materia en la que éstas se realizan, en el caso de los objetos compuestos que son tema de ciencias que, como la física y la biología, no tratan con meras formas abstractas, al modo en que lo hace la matemática, sino que consideran también la correspondiente materia.[184]

La prioridad lógica y gnoseológica de la sustancia, que refleja en el plano del discurso y el conocimiento su prioridad ontológica, implica que sólo en el caso de la sustancia hay genuina identidad entre la cosa y su propia esencia (cf. VII 6). En el caso de la unidad accidental, en cambio, no hay tal identidad, ya que, en definitiva, no hay esencia propia de la unidad accidental en tanto unidad accidental; si hubiera que decir, por caso, cuál es la esencia de 'hombre blanco', habrá que decir, en definitiva, que no es otra que la esencia de 'hombre': 'hombre blanco' es, pues, diferente de su propia esencia (cf. 1031a19-28).[185] Por su parte, tampoco el accidente tomado aisladamente es idéntico con su propia esencia, ya que, como se ha visto, el accidente no puede ser definido de modo independiente, sino que en su definición va involucrada, de modo mediato o inmediato, una referencia a la sustancia: el accidente nunca existe por sí mismo de modo independiente, sino que se da siempre en un sustancia, lo que equivale a decir que, desde el punto de vista ontológico, no hay accidentes fuera de las unidades accidentales, pero la unidad accidental de la que un accidente forma parte no es idéntica con la esencia de dicho accidente (cf. 1031b22-28). La identidad entre algo y su esencia queda, pues, restringida al ámbito en que hay esencia y definición en sentido primario, que no es otro que el ámbito en que 'ser' se dice en sentido primario: el ámbito demarcado por la categoría de sustancia.

184 Para este aspecto, véase Mansion (1969).
185 Para la reconstrucción formal de los argumentos de este complejo pasaje, véase Frede, Patzig (1988) II p. 89-92.

Ahora bien, ya el argumento de *Met.* VII 3 ponía de manifiesto que lo propiamente sustancial de los objetos sustanciales no puede venir dado por la materia, pues un genuino sustrato debe ser necesariamente algo capaz de existencia separable y, como tal, algo formal-esencialmente determinado. El papel fundamental del momento que da cuenta de dicha determinación formal-esencial adquiere un nuevo relieve, a la luz de la discusión de la prioridad lógico-gnoseológica de la sustancia en VII 1 y, en particular, de la conexión entre sustancia y esencia en VII 4-6. Sobre esa base, Aristóteles muestra en VII 10-12 que la definición, que constituye el enunciado que articula la esencia de la cosa definida, tiene como correlato tan sólo la forma del objeto definido en cada caso, pues la articulación género-especie propia de una genuina definición da cuenta de la unidad que corresponde a los elementos constitutivos de la forma, y no hace referencia, en cambio, a las partes materiales del objeto compuesto de forma y materia (cf. VII 11). La unidad de la definición –que, como se vio, no es una unidad sintética resultante de predicar una cosa de otra– se funda, pues, en la unidad del objeto definido, considerado desde el punto de vista de aquella determinación formal-esencial que lo hace ser lo que precisamente es, y no otra cosa: dicha unidad queda expresada en la relación entre el género próximo y la diferencia específica, y no resulta asimilable, por tanto, al tipo de composición que da origen a las unidades accidentales (cf. VII 12, 1037b13-27).

No sorprende, pues, que, al concluir el tratamiento de la sustancia de *Met.* VII, en el cap. 17, Aristóteles identifique a la forma (*eîdos*), y no a la materia ni las partes materiales, como lo propiamente sustancial en los objetos sustanciales, pues es la determinación formal-esencial del objeto lo que explica, en definitiva, que éste, con su peculiar constitución material, sea lo que es, y no otra cosa (cf. VII 17, 1041a20-b9). En tal sentido, Aristóteles denomina a la forma sustancial *la causa primera del ser* (*aítion prôton toû eînai*) del objeto (cf. 1141b28).[186] Como muestra la crítica de Aristóteles a la concepción platónica de las Ideas y, en general, al intento de erigir entidades universales al rango de entidades sustanciales independientes (cf. VII 13-16), dicha forma sustancial no puede, por cierto, estar pensada al modo de los universales genéricos, pues éstos carecen de existencia independiente de las correspondientes especies subordinadas: no hay, por caso, 'animal' fuera o con independencia de 'hombre', 'buey', 'perro', etc., pues el género 'animal' se predica

186 Para este tratamiento de la forma sustancial como causa del ser del objeto, véase Morrison (1996).

de cada una de las especies que caen bajo él. Éstas, en cambio, ya no se predican de otras especies, sino sólo de la multiplicidad de los individuos que caen bajo ellas, y ello al modo en que la forma se predica de la materia, y no al modo en que un género se predica de la especie o bien un accidente del correspondiente objeto sustancial (cf. VII 13, 1038b5-6).[187] Así, las formas sustanciales específicas proveen la instancia que permite identificar a dichos individuos como objetos sustanciales pertenecientes a un tipo o clase natural de cosas, de modo tal que luego, identificados de ese modo a través de los términos correspondientes, puedan funcionar como sujetos para la predicación de otras determinaciones, a través de enunciados de la forma S-P. Esta indelegable función identificatoria, que permite, por primera vez, la identificación de entidades que puedan funcionar como genuinos sujetos de predicación, distingue a la forma sustancial de todo universal genérico, sin que por ello la forma sustancial misma deba ser considerada algo particular, en la medida en que ella misma es el correlato de la definición y el elemento común a todos los individuos de una misma especie.[188]

5. Acto y potencia

Como se vio, en *Met.* V 7 Aristóteles conecta la distinción entre potencia y acto con la temática referida a los múltiples significados de 'ser', ya que el segundo ámbito de significación de 'ser' corresponde precisamente a 'ser' según la potencia y el acto: tanto en su uso designativo para nombrar algo como en su uso dentro de la enunciación predicativa las expresiones correspondientes a entidades pertenecientes a las diferentes categorías pueden ser aplicadas con un alcance diferente, según expresen el ser actual o el ser meramente potencial: términos como 'ver', 'saber', 'reposar', que corresponden a determinaciones que caen bajo diferentes categorías, pueden ser aplicados tanto a lo que se encuentra efectivamente en la correspondiente actividad o el correspondiente estado como también a lo que tiene la capacidad para ello, pero no la está ejerciendo efectivamente; algo análogo vale para los términos correspondientes a cosas que caen bajo la categoría de sustancia, pues se dice 'trigo' tanto a la semilla como a la planta ya crecida, y

187 Véase también VII 3, 1029a1-5, con el comentario de Ross (1924) II p. 164-165 *ad* 1029a2.

188 Para una excelente interpretación en esta línea de la crítica aristotélica a la concepción del universal como sustancia en VII 13-16, véase Rapp (1996). La particularidad de la forma sustancial es defendida, en cambio, por autores como Irwin (1988) p. 245-269; Frede (1987a); y Frede - Patzig (1988) I p. 36-42, 48-57, entre otros.

se dice también que la estatua de Hermes, aún no esculpida, está ya en la piedra o que la semirrecta está contenida en la línea aún no dividida (cf. V 7, 1017a35-b8). Ahora bien, tras llevar a cabo en *Met.* VII-VIII el tratamiento de 'ser' según las categorías, centrado en la sustancia como significado básico dentro de dicho ámbito de significación, en *Met.* VII-VIII, Aristóteles aborda en IX el tratamiento de la potencia y el acto, y lo hace retomando expresamente el planteo de V 7 así como los resultados del tratamiento de la sustancia en VII-VIII (cf. IX 1, 1045b27-35). Sobre esta base, en IX Aristóteles discute primero la noción de potencia (cf. IX 1-5), y luego la de acto (IX 6-9). Tal como en el caso de 'ser' según las categorías, también aquí uno de los objetivos centrales de la discusión consiste en mostrar que ambos significados de 'ser', el actual y el potencial, no están sin más desconectados, pues hay uno de ellos, el significado actual, que es el básico, al cual el otro significado, el significado potencial, remite necesariamente.[189]

El tratamiento de la potencia en IX 1-5 tiene dos partes bien diferenciadas: por una parte, Aristóteles analiza los principales significados de la noción de potencia y discute el problema de si las potencias son determinaciones dadas por naturaleza o supervinientes y adquiridas, en conexión con el correspondiente modo de actualización (cf. IX 1-2 y 5, respectivamente); por otra parte, Aristóteles defiende la legitimidad y la relevancia ontológica de la noción de potencia contra los ataques de concepciones actualistas de carácter extremo, como la posición de la Escuela Megárica (cf. IX 3-4). En lo que concierne a la noción de *potencia* (*dýnamis*), Aristóteles constata que también ella posee una multiplicidad de significados (*légetai pollachôs*),[190] y que hay entre ellos uno que es el básico. Concretamente, hay, en principio, dos significados o grupos de significados de la noción de potencia, a saber: 1) 'potencia' en el sentido de lo que podría llamarse 'capacidad', 'facultad' o bien 'poder', por un lado, y 2) 'potencia' en el sentido de 'posibilidad', por el otro. Aristóteles explica que 1) es el significado básico de la noción de potencia, pero no el más útil a la hora de elaborar el contraste entre potencia y acto, que es el objetivo del tratamiento de IX (cf. IX 1, 1045b35-1046a2). Por tal razón, discute en IX 1-2 solamente 1), mientras que posterga el tratamiento de 2) para el momento de

---

189 Discusiones extensivas de la concepción aristotélica del acto y la potencia se encuentran, entre otros, en Stallmach (1959); Bechler (1995) y Witt (2003).

190 Cf. 1046a4-6, donde Aristóteles remite al tratamiento paralelo de los significados de potencia en V 12.

discutir la noción de acto (cf. 1046a2-4); y, efectivamente, vuelve de modo expreso a 2) en el pasaje IX 6, 1048a27-b6.

Respecto de 1) Aristóteles señala que lo común en este grupo de significados de potencia consiste en que todos los significados incluidos remiten a la noción básica de 'principio' (*arché*) de algo (cf. IX 1, 1046a9-10), más concretamente, de un cambio o un movimiento. Aristóteles distingue tres significados diferentes que caen bajo 1), a saber: a) potencia en el sentido de la capacidad o el poder que tiene una cosa A de producir un cierto tipo de cambio en otra cosa B (o bien en la misma cosa A, en cuanto puede ser descripta como B); b) potencia como la capacidad de una cosa B de padecer un determinado tipo de cambio, bajo la acción de otra cosa A (o bien de la misma cosa B, en cuanto puede ser descripta como A); y c) potencia como la disposición habitual (*héxis*) de una cosa B a permanecer impasible (*apátheia*) frente a la acción de otra cosa A (o de la misma cosa B, en cuanto puede ser descripta como A), la cual tiene la capacidad de producir un cambio para peor o bien la corrupción de aquello sobre lo que actúa (cf. 1046a9-15). Como puede verse, se trata en los tres casos de formas de potencia vinculadas directamente con el cambio y el movimiento, razón por la cual se suele denominar a las formas subsumidas aquí bajo 1), especialmente a las del tipo a), con el nombre de *potencias cinéticas* (véase también V 12, 1019a15-26). Dentro de los tres significados contenidos en 1), el significado primario, al cual los demás quedan referidos, es a), por tratarse de un significado lógicamente anterior a los demás, en la medida en que va incluido o presupuesto en la definición de los otros (cf. 1046a16-19): es por referencia a este significado básico como las demás formas reciben el nombre de potencias (cf. 1046a10).

Los significados a) y b) son claramente complementarios, y se corresponden con la doble perspectiva desde la cual se puede describir un cambio o movimiento en términos causales, es decir, la perspectiva correspondiente al agente y la correspondiente al paciente del cambio, respectivamente. Así, por ejemplo, la capacidad activa que posee el fuego de quemar (= significado a)) se correlaciona con la capacidad pasiva que tiene el combustible de ser quemado (= significado b)). En atención a la esencial complementariedad de las capacidades cinéticas activas y pasivas, y en atención al hecho de que ambas se actualizan en uno y el mismo proceso de cambio (*vgr.* la combustión del material combustible bajo la acción del fuego), Aristóteles explica que una capacidad cinética activa y la correspondiente capacidad cinética pasiva pueden verse, en cierto sentido, como *la misma*

potencia; pero, en otro sentido, hay que decir que son diferentes: una, la activa, es una capacidad propia del agente, en cuanto dotado de una cierta forma que explica su actividad; la otra, la pasiva, es una capacidad del paciente, que éste posee, en cuanto tiene una determinada materia que alberga un conjunto de virtualidades (cf. 1046a19-29). La tesis referida a la esencial complementariedad de las potencias cinéticas activas y pasivas, que se expresa en el hecho de que ambos tipos de potencias se actualizan en uno y el mismo tipo de proceso de cambio o movimiento, resulta clave en aquellos contextos en los cuales Aristóteles intenta dar cuenta del movimiento natural en términos causales, por recurso a la relación entre el agente y el paciente del cambio (véase *Fís.* III 3). La tesis de complementariedad no alcanza tan sólo a la mera capacidad de producir y padecer un determinado tipo de cambio, sino que involucra también la modalidad de realización del cambio en cuestión: por ejemplo, lo que puede quemar puede quemar bien (o mal) y, correspondientemente, lo que puede ser quemado puede ser bien (o mal) quemado (cf. *Met.* IX 1, 1046a17). Con esto, Aristóteles parece querer sugerir que la complementariedad entre agente y paciente del cambio afecta decisivamente también al modo como pueden actualizarse en cada caso las respectivas potencias cinéticas: así, por ejemplo, un fuego poderoso sólo podrá quemar bien, a condición de que el combustible sobre el cual actualice su potencia sea también un buen combustible.

Este último aspecto se conecta con el alcance del significado c). Muy probablemente, Aristóteles tiene en vista aquí un uso habitual del lenguaje según el cual se describe una cosa como dotada de potencia o poder, allí donde es capaz de resistir la acción de algo. Obviamente, este modo de hablar sólo puede aplicarse con sentido allí donde la acción resistida tendría resultados dañinos para la cosa que se muestra capaz de resistirla, por ejemplo, allí donde un material se resiste a ser quemado en contextos donde lo que interesa es justamente su capacidad de resistencia al fuego. En cambio, no se hablaría de una capacidad de resistir allí donde la acción del caso tuviera efectos que se consideran positivos para la cosa sobre la que recae: por ejemplo, si el mismo material fuera considerado como un posible combustible su resistencia al fuego sería descripta más bien en términos de incapacidad para recibir adecuadamente su acción. Habría, según esto, la necesidad de un tratamiento asimétrico de las nociones de 'potencia' o 'capacidad' e 'impotencia' o 'incapacidad', tanto en sentido activo como en sentido pasivo, según se trate de la producción de resultados que se consideran beneficiosos o

dañinos.[191] Por último, Aristóteles observa que a cada uno de estos diferentes significados de potencia en el sentido cinético se le oponen correspondientes nociones negativas o privativas de 'impotencia', que remiten o bien a la simple carencia de la capacidad en cuestión, o bien a la carencia de una capacidad que la cosa en cuestión podría o debería poseer naturalmente, y ello ya sea de modo absoluto o restringido, tanto desde el punto de vista temporal como también desde el punto de vista de la modalidad de dicha carencia (cf. IX 1, 1046a29-35).

Una importante distinción en el ámbito las potencias cinéticas activas, tematizada por Aristóteles en IX 2, concierne al hecho de su vinculación o falta de vinculación con el ámbito de las facultades racionales. Más concretamente, Aristóteles distingue, en el ámbito de las potencias cinéticas activas, entre aquellas que son, sin más, irracionales (*álogoi*), por un lado, y aquellas que son racionales o van acompañadas de razón (*metà lógou*), por el otro (cf. 1046a36-b2).[192] Si la noción general de potencia, en su sentido primario, apunta al carácter de una capacidad o poder de ser principio de cambio o movimiento en otra cosa, resulta evidente que bajo tal noción entran no sólo los poderes causales de las cosas de la naturaleza (*vgr.* el poder de quemar del fuego), sino también capacidades específicamente humanas, en tanto racionalmente mediadas, como las técnicas y las ciencias productivas: en la medida en que éstas permiten al agente racional producir cambios en otras cosas, también pueden ser calificadas como poderes o capacidades, en el sentido cinético activo de la noción de potencia (cf. 1046b2-4). Ahora bien, las potencias cinéticas activas de carácter racional se distinguen de las no-racionales por el hecho de que son potencias de los contrarios, en el sentido de que una y la misma potencia puede puede apuntar en su actualización efectiva tanto a uno como al otro miembro de una pareja de contrarios dada: a diferencia de las potencias no-racionales, las cuales son siempre de carácter unidireccional, las potencias cinéticas activas racionalmente mediadas se caracterizan, pues, por ser potencias bi- o, si se prefiere, multidireccionales (cf. 1046b4-6; 1046b15-24). Así, por ejemplo, la potencia cinética activa del fuego, que es una potencia no-racional, sólo puede ser actualizada para producir calor, mientras que una potencia racional como la que facilita la posesión del conocimiento del médico, puede ser empleada tanto para curar como para enfermar o matar, aun cuando la ciencia médica como tal

191 A este respecto, véase el argumento más detallado en V 12, 1019a23-32.

192 Para la distinción entre potencias racionales y no-racionales, véase ahora Witt (2003) cap. 3.

no intencione ambos contrarios del mismo modo, ya que el objeto propio y específico de la medicina es la salud, y no la enfermedad y la muerte, que la medicina sólo considera en tanto constituyen los opuestos privativos de la salud y la vida, respectivamente (cf. 1046b6-15).

Esta distinción entre las potencias no-racionales, en tanto unidireccionales, y las racionales, en tanto multidireccionales, tiene consecuencias decisivas, a la hora de dar cuenta de las diferencias estructurales que separan, desde el punto de vista ontológico, el ámbito de los procesos y movimientos naturales, por un lado, y el ámbito de la praxis humana, por el otro, pues es en el ámbito de las potencias racionales y, como tales, multidireccionales donde se abre el espacio de juego para los procesos de aprendizaje, de educación y de mediación cultural destinados a orientar direccionalmente dichas potencias al logro de determinados resultados, considerados beneficiosos y deseables para la vida, y a la evitación de otros, considerados perjudiciales e indeseables (véase abajo VI.3). El ejemplo de la medicina permite ilustrar el punto. A diferencia del fuego, el médico está dotado, de nacimiento, de facultades racionales, que pueden servir de base para el aprendizaje de un conjunto muy amplio y variado de conocimientos y habilidades. El estudio de la medicina constituye ya un cierto modo de encaminar la actualización de tales capacidades hacia un tipo particular de actividades, entre muchos otros. Pero, una vez adquirido, el conocimiento propio del médico, como todo hábito de tipo operativo o técnico, puede ser empleado, a su vez, para el logro de fines diferentes e incluso opuestos, que no resultan intercambiables, sin más, desde el punto de vista de la evaluación moral: el médico puede tanto curar como matar más eficientemente que el lego, pero se piensa, además, que no debería emplear su conocimiento para matar, sino para curar. Y es tarea de la educación ya no técnica sino moral, con el correspondiente proceso de formación de hábitos virtuosos del carácter, lograr que los individuos desarrollen el tipo de actitud que les permita hacer un uso moralmente recto de sus competencias técnicas. Todo este complejo proceso de mediación educativa y cultural supone, desde un comienzo, el carácter multidireccional de las potencias y capacidades racionales subyacentes, que es lo que, al mismo tiempo, exige y posibilita que la actualización de dichas potencias y capacidades sea orientada en una determinada dirección.

Estas conexiones permiten comprender la razón por la cual en IX 5 Aristóteles aborda de modo expreso el problema vinculado con el carácter innato o adquirido de las potencias cinéticas y con los correspondientes modos de actualización.

Hay, por un lado, potencias y capacidades innatas o dadas naturalmente (*sýngena*), y, por otro lado, potencias y capacidades adquiridas, sea por mera habituación (*éthei*) o bien por medio de procesos de aprendizaje (*mathései*). En los animales, potencias innatas son, por ejemplo, las facultades perceptivas, un caso de potencia cinética pasiva (= significado b)); potencias adquiridas por simple habituación son habilidades de baja exigencia técnica como el tocar la flauta, mientras que los conocimientos y destrezas técnicas son ejemplos de potencias adquiridas por aprendizaje (cf. IX 5, 1047b31-33). En las potencias innatas el ejercicio efectivo de la potencia es posterior a la existencia de la potencia misma, mientras que en el caso de las potencias adquiridas el ejercicio de las actividades correspondientes precede a la constitución de la disposición habitual que sustenta la capacidad adquirida, ya que se trata aquí del proceso de formación de hábitos (virtuosos) de distintos tipos, a través de la realización reiterada de cierto tipo de acciones (cf. 1047b31-33; véase también *EN* II 1, 1103a25-b2). Aunque Aristóteles no lo señala expresamente en el texto, el ámbito de las potencias adquiridas no es otro que el de las potencias racionales y, como tales, multidireccionales, pues con respecto a potencias no racionales de carácter unidireccional no puede haber ningún tipo de proceso de habituación o aprendizaje (cf. *EN* II 1, 1103a19-23).[193]

La conexión estructural de las potencias racionales y, como tales, multidireccionales con los procesos de habituación y aprendizaje tiene consecuencias también respecto del modo de actualización característico de dichas potencias. Potencias no-racionales hay tanto en los seres inanimados (p. ej. la capacidad de quemar del fuego) como en los seres animados (las capacidades nutritivas de todos los seres vivos o las perceptivas en los animales) e incluso los racionales (las capacidades nutritivas y perceptivas en el hombre); en cambio, potencias racionales hay sólo en los seres racionales, es decir, en el hombre (cf. 1047b35-1048a5). Ahora bien, ambos tipos de potencia se caracterizan por poseer un modo diferente de actualización. A menos que otra cosa lo impida, las potencias no-racionales, en tanto unidireccionales, se actualizan de un modo lineal, inmediato y cuasi-mecánico, ante la sola presencia de aquel objeto sobre el cual actúan, en el caso de las potencias cinéticas activas, o bien bajo cuya acción padecen, en el caso de las pasivas: al contacto con el combustible el fuego calienta y quema, en presencia del objeto iluminado la vista percibe (cf. 1048a5-7). En cambio, la actualización de las poten-

193 Véase la discusión del pasaje aquí comentado de *Met.* IX 5, 1047b31-35 en Vigo (1996) p. 179-181.

cias racionales no podría ocurrir de este modo, pues siendo potencias que pueden apuntar a ambos contrarios de una pareja, no podrían, sin embargo, realizar al mismo tiempo uno y otro contrario: por caso, el médico no podrá curar y matar al mismo paciente, al mismo tiempo y por medio de la misma acción (cf. 1048a7-10). La orientación de la actualización hacia el uno o el otro de los contrarios que pueden ser objetos de una misma potencia viene aquí mediada por la intervención de un factor determinante diferente de la potencia misma, que no es otro, en definitiva, que el deseo en sus diferentes formas (*órexis*) y la decisión deliberada (*proaíresis*) del agente (cf. 1048a7-15). La referencia a la intervención del deseo y la decisión deliberada introduce un momento de espontaneidad en la determinación de la actualización de las potencias racionales, pero no afecta el hecho estructural de que la actualización debe ser encaminada exclusivamente hacia el uno o bien el otro, pues aun cuando se pudiera *desear* realizar cosas contrarias, al mismo tiempo y respecto de lo mismo, no se podrá realizarlas (cf. 1048a21-24). Por el lado de la referencia a la intervención del deseo y la decisión deliberada se advierte, por último, la conexión con los procesos de habituación y aprendizaje, ya que son éstos, en definitiva, los que deben permitir orientar adecuadamente los deseos y las expectativas de los agentes racionales (véase abajo VI.3).

Respecto del significado 2) de 'potencia' distinguido al comienzo, es decir, 'potencia' como posibilidad, Aristóteles explica en el citado pasaje de IX 6, 1048a27-b6 que, además de la capacidad de producir movimiento y cambio en otra cosa, hay una noción de potencia que está correlacionada con el tipo de acto en virtud del cual una cosa es efectivamente lo que es, y no con el peculiar tipo de actualidad que constituye el movimiento. Los ejemplos muestran que Aristóteles tiene en vista aquí la oposición entre 'ser' en potencia y 'ser' en acto, en el sentido que es el más habitual en sus escritos: así, se dice que la estatua de Hermes está en potencia en la madera, a partir de la cual será esculpida, o bien que la semirrecta está potencialmente contenida en la línea a partir de la cual se obtiene por división, o bien se dice que, en un sentido claramente potencial de la expresión, alguien *sabe* matemáticas, aunque no esté haciendo uso activo de su conocimiento en ese momento, aludiendo a la posesión del correspondiente conocimiento disposicional (cf. 1048a32-35). Esta noción de potencia no está, por cierto, desconectada de la anterior, pero apunta en una dirección diferente: mientras que la noción cinética de potencia apunta a la explicación causal de los procesos y el movimiento como tales, la noción de potencia como posibilidad marca más bien el contraste entre

el término inicial y el término final del proceso de cambio. En tal sentido, la oposición entre la potencia como posibilidad y el correspondiente acto como realidad efectiva de la cosa aparece estrechamente conectada con la oposición entre la forma y la materia. En cambio, la oposición entre potencia cinética y proceso de cambio apunta, más bien, al proceso que permite que el objeto del caso aparezca finalmente provisto de una nueva configuración formal o bien privado de una que poseía al comienzo, y ello desde el punto de vista de los factores que explican causalmente el proceso, en el marco de la conexión entre el agente y el paciente del cambio.

Como paso complementario del tratamiento de la noción de potencia Aristóteles discute en IX 3-4 el actualismo extremo de concepciones como la de la Escuela Megárica, que intentan negar toda realidad a la potencia *como potencia*. Más concretamente, los megáricos sostendrían, según informa Aristóteles, que sólo puede hablarse de la presencia de una potencia allí donde dicha potencia alcanza su realización efectiva en algún momento: no hay, pues, potencias no actualizadas, lo que equivale a decir que la potencia se reduce, en definitiva, a la actualidad (cf. IX 3, 1046b29-33). Con esta reducción de la potencia a la actualidad, los megáricos asumirían el principio metafísico que, desde A. O. Lovejoy, se conoce con el nombre de *principio de plenitud*, el cual afirma que no hay potencias que permanezcan por siempre inactualizadas.[194] Este principio ha jugado un importantísimo papel en el debate actual sobre el determinismo en la Antigüedad y, en particular, en conexión con las posiciones de Aristóteles y los megáricos.[195] Desde el punto de vista de Aristóteles, en el caso del actualismo extremo de los megáricos se trataría, por lo pronto, de una concepción univocista, al menos, en lo que concierne al ámbito del 'ser' según la potencia y el acto, y conduce, como tal, a una serie de consecuencias absurdas (cf. X 3, 1046b33-34), a saber: 1) no se podrá dar el mismo nombre a quien está realizando una actividad y a quien no la está realizando, pero sería capaz de hacerlo, de modo que, por ejemplo, sólo se podrá llamar 'constructor' a quien esté efectivamente construyendo, y mientras lo esté (cf. 1046b34-1047a4); del mismo modo, 2) no se podrá llamar según el nombre de la correspondiente cualidad sensible a lo que no está siendo efectivamente percibido, de modo que, por ejemplo, sólo se podrá decir 'el fuego es caliente' con

194 Véase Lovejoy (1936).
195 Para la discusión del vasto conjunto de problemas vinculados con el tema, véase Vuillemin (1984); White (1985).

referencia a un fuego cuyo calor es efectivamente percibido; y, en definitiva, se hará imposible dar cuenta del movimiento, pues para ello habrá que hacer referencia a la presencia de potencialidades preexistentes a su actualización efectiva (cf. 1047a10-17). Para evitar estas consecuencias, hay que preservar la distinción entre potencia y acto, lo que implica reconocer también en este ámbito de significación la multiplicidad de significados de 'ser', y admitir así que algo puede poseer una determinada potencia o capacidad, sin estar actualizándola efectivamente (cf. 1047a17-29).

Sobre esta base, en IX 6-9 Aristóteles aborda la noción complementaria de 'acto' (*enérgeia*) o 'actualidad' (*entelécheia*). Lo característico de la concepción aristotélica reside aquí, una vez más, en una extensión de la noción más allá de su ámbito de referencia originario, que no sería otro que el de los procesos y movimientos. Tiene lugar aquí una ampliación paralela a la experimentada por la noción de potencia, cuyo sentido originario es el cinético, pero que, tomada en el sentido de posibilidad, se aplica, más allá del ámbito de los procesos de cambio, también a los objetos y estados que proveen el punto de partida y de llegada de tales procesos. En tal sentido, explica Aristóteles en un importante pasaje al final de IX 3 (cf. 1047a30-b2) que la palabra *enérgeia* –a la que él mismo ha asociado convencionalmente con el término técnico *entelécheia*, de su propia invención– fue trasladada desde el ámbito de los procesos y movimientos hacia otras cosas, en una extensión que deja atrás la suposición habitual que tiende a vincular la existencia actual y, en definitiva, la genuina realidad con el movimiento. Dicha suposición tendría su base en el hecho de que de cosas inexistentes se puede decir que son 'pensables' o bien 'deseables', pero no que 'se mueven'. Sin embargo, conceder que ciertas cosas no existentes en acto existen potencialmente no implica asumir que toda existencia actual se reduce al modo de ser propio de los procesos y movimientos.[196] Para Aristóteles, en cambio, el movimiento es, como se vio, un tipo específico de actualidad, la que corresponde a lo potencial en cuanto potencial (véase arriba III.1), pero de ninguna manera el único tipo, sino que hay, además, un sentido de actualidad diferente, caracterizado por oposición a la potencia entendida como posibilidad.

Ahora bien, el concepto expandido de actualidad es presentado en IX 6 de modo inductivo, por recurso a una analogía, pues, como Aristóteles señala expresamen-

196 Para un excelente comentario del pasaje citado de IX 3, véase Berti (1996a) p. 292-297.

te, no resulta definible como tal (cf. IX 6, 1048a35-37), lo cual no debe sorprender, si se tiene en cuenta que la oposición acto-potencia constituye uno de los posibles ámbitos de significación de 'ser', noción que, por estar más allá de todo género, no puede ser definida.[197] Aristóteles tiene en vista aquí cuatro tipos de casos, distribuidos en dos grupos (cf. IX 6, 1048a37-b17).

Por un lado, 1) hay casos en los cuales la actualidad se opone a la potencia como un proceso, un movimiento o una acción a la correspondiente facultad cinética, activa o pasiva, que lo posibilita. Este grupo corresponde, en principio, al sentido cinético originario de actualidad, aunque la noción de potencia cinética subyacente debe ser tomada en un sentido lo suficientemente amplio como para incluir entre las correspondientes actualizaciones también actividades no procesuales, que no son genuinos casos de movimiento (*kínesis*). Aquí hay que distinguir: a) la actualidad correspondiente a procesos que, en virtud de su propia estructura, pueden llegar a término, si nada exterior lo impide; b) la actualidad que corresponde a aquellos procesos que, por su propia estructura, no pueden llegar a término final alguno; y c) la actualidad correspondiente a actividades que, como las actividades perceptivas o cognitivas y las diferentes formas de la acción humana o praxis, no poseen estructura procesual, a pesar de ser temporalmente extensas. Casos del tipo a) son los procesos y movimientos del mundo natural, en general, los movimientos voluntarios de los animales, en particular, y también las acciones productivas propias de las técnicas, en la medida en que dichas acciones apuntan a producir un resultado exterior, diferente de ellas mismas (cf. *EN* I 1, 1094a3-6, 16-18; VI 4-5). Ejemplos de este tipo son el acto de construir, por oposición a la capacidad propia del constructor (cf. 1048b37-b1), el adelgazamiento producido por la acción terapéutica del médico (cf. 1048b19-20) o bien el marchar de un sitio a otro (cf. 1048b29, 30), a los que podrían agregarse todos los movimientos naturales o forzados de los objetos compuestos de forma y materia de la naturaleza. Casos del tipo b) corresponden a procesos tales como la división de las magnitudes continuas, que pueden ser proseguidos sin término, cuando se llevan a cabo según ciertas reglas procedimentales, y que son caracterizados, por ello, como 'infinitos', ya que nunca pueden ser completados (cf. p. ej. *Fís.* III 7, 207b1-14; véase arriba III.5). Casos del tipo c) corresponden a actividades como el ver, el pensar, la intelección y el bien vivir o ser feliz (cf. 1048b23-24, 25-26).

197 Para esta observación, véase Berti (1996a) p. 299-300.

La diferencia básica entre casos del tipo a) y b), por un lado, y casos del tipo c), por el otro, concierne al carácter intrínsecamente procesual y no procesual, respectivamente, de la actualidad. En atención a esta diferencia, Aristóteles caracteriza a las actualidades del tipo a) y b), que son todas ellas casos del movimiento (*kínesis*), como una actualidad 'imperfecta' o 'inacabada' (*ou teleía, atelés*), ya que el propio movimiento es una actualidad inacabada,[198] mientras que en el caso de las actualidades del tipo c) se trata de una 'perfecta' o 'acabada' (*teleía*). El movimiento es esencialmente inacabado, justamente en la medida en que es un proceso: mientras existe como tal, el proceso no ha alcanzado aún su término, pero, una vez que lo ha alcanzado, el proceso mismo queda suprimido, de modo que el inacabamiento es un rasgo esencial de todo proceso, en cuanto efectiva o actualmente existente. Las actividades no procesuales, en cambio, están en cierto modo acabadas o completas en cada momento de su realización, justamente porque no constituyen procesos que se dirijan como tales hacia fines exteriores a la propia actividad. Aristóteles ilustra el punto por medio del recurso al contraste entre dos posibles modos de expresar la ocurrencia de una actividad, desde el punto de vista del aspecto verbal: la formulación infectiva (verbo en tiempo del *infectum*) y la formulación perfectiva (verbo en tiempo del *perfectum*): en el caso de la actividad procesual la locución en *infectum* excluye la locución en *perfectum*, mientras que en el caso de la actividad no procesual la locución en *infectum* implica la locución en *perfectum*. Así, por ejemplo, si de 'X construye' no se sigue 'X (ya) ha construido', de 'X aprende' no se sigue 'X (ya) ha aprendido' y de 'X se sana (está sanando)' no se sigue 'X (ya) se ha sanado'; en cambio, de 'X ve' se sigue 'X ha visto', de 'X piensa (intelige)' se sigue 'X ha pensado (inteligido)' y de 'X vive bien (es feliz)' se sigue 'X ha vivido bien (sido feliz)' (cf. *Met.* IX 6, 1048b23-35). La primera serie de ejemplos corresponde a procesos de movimiento o cambio, en los cuales del *infectum* nunca se sigue, sin más, el *perfectum* (cf. 1048b31-33), mientras que la segunda serie de ejemplos corresponde a actividades esencialmente no procesuales, que, como tales, hacen posible dicha inferencia.[199]

Por otro lado, 2) junto a los procesos y actividades que constituyen actualizaciones de potencias cinéticas, hay otras actualidades cuya especificidad se captura

---

198 Cf. 1048b29: *pâsa... kínesis atelés*; véase *Fís.* III 2, 201b31-32: *enérgeia... atelés*.

199 Para esta distinción entre actividades procesuales y no-procesuales, con arreglo al criterio de la relación entre *infectum* y *perfectum*, véase Ackrill (1965); Liske (1991).

más bien a partir de la oposición entre lo que constituye el punto de partida (*terminus a quo*) y el estado resultante (*terminus ad quem*) de un determinado proceso. Así, por ejemplo, la estatua de Hermes ya terminada representa la actualidad que corresponde a lo que potencialmente era la madera de la que está hecha, o bien una semirrecta representa la actualidad correspondiente a lo que potencialmente era la línea de la cual se extrae por división (cf. 1048a32-33), pues tal es el modo de actualización por medio del cual se descubren, en general, las relaciones que vinculan a las diferentes figuras geométricas (cf. IX 9, 1051a21-33).

Ahora bien, en uno y otro tipo de actualidad la relación acto-potencia es diferente. Mientras que en el caso de las actualidades del tipo 1) el acto se opone a la potencia al modo en que la actualización se opone a la potencia o capacidad cinética subyacente, en el caso de las actualidades del tipo 2), en cambio, la oposición acto-potencia corresponde más bien al modelo de la relación que vincula la forma y la materia de un objeto compuesto (cf. IX 6, 1048b6-9). Por otra parte, y más allá de las diferencias entre casos del tipo 1) y del tipo 2), para poder hablar en sentido estricto de una relación 'acto'-'potencia', deben verificarse otras condiciones adicionales, que restringen el rango dentro del cual puede decirse que una cosa es potencialmente otra, ya que no puede decirse razonablemente, por ejemplo, que un trozo de tierra es potencialmente un hombre, aunque la tierra entre en la composición de los elementos que forman parte del semen humano (cf. IX 7, 1048b37-1049a5). Las condiciones aquí requeridas conciernen tanto a factores internos a la cosa que ha de experimentar el cambio, como a factores externos vinculados con el correspondiente contexto causal, en el que dicho cambio tiene lugar. En el caso de procesos que poseen un principio de actualización externo al objeto que los padece, tales como las producciones técnicas, se requiere: a) que nada en el objeto que sufre el proceso lo impida, por caso, que los materiales para la construcción de una casa sean apropiados y no requieran transformaciones previas; b) que el agente del proceso de producción desee llevarlo a cabo; y c) que nada exterior lo impida (cf. 1049a5-12). Por su parte, en el caso de procesos que responden a un principio de actualización interno al propio objeto que los padece, tales como los procesos naturales de generación y crecimiento, se requiere: a) que aquello que opera de materia del correspondiente proceso, por ejemplo, la semilla de la planta, se encuentre ya en la disposición adecuada para el inicio de dicho proceso; y b) que nada exterior impida el adecuado despliegue de las tendencias vinculadas con la naturaleza del objeto (cf. 1049b13-18).

Acto y potencia constituyen, pues, dos significados diferentes de 'ser', que están estructuralmente correlacionados entre sí, pero no pueden ser reducidos, sin más, el uno al otro. Con todo, ambos significados no están simplemente yuxtapuestos, en pie de igualdad, sino que el acto goza de una múltiple prioridad respecto de la potencia.[200] A establecer este punto, que resulta esencial para poner de manifiesto que tampoco al interior de la oposición acto-potencia 'ser' constituye un caso de equivocidad pura o accidental, Aristóteles dedica la compleja argumentación desarrollada en IX 8. Allí muestra que el acto posee tres tipos de prioridad respecto de la potencia, a saber: 1) *lógica*, 2) *temporal* y 3) *ontológica*, en un doble sentido del término. 1) La *prioridad lógica* del acto reside en el hecho de que la potencia no puede ser definida como tal más que por referencia al tipo particular de actualidad de la cual es potencia: por caso, si se dice 'X es capaz de Y', donde 'Y' es un peculiar tipo de actualidad (por ejemplo, 'construir') la noción 'capaz de Y' sólo puede definirse por referencia a la noción de 'Y' (cf. 1049b10-17). 2) La *prioridad temporal* del acto respecto de la potencia concierne a la relación existente entre diferentes individuos de una misma especie de cosas sujetas a generación, ya que en el plano de la especie a todo individuo potencial lo precede temporalmente un individuo actualmente existente (cf. 1049b17-29). Finalmente, 3) la *prioridad ontológica* del acto posee un doble alcance, a saber: por una parte, a) el acto es ontológicamente anterior a la potencia, en la medida en que el fin es ontológicamente anterior –aunque, por lo general, posterior en el orden de la sucesión temporal– a aquello que está ordenado a él, en todo aquello que acontece con vistas a un cierto fin: el fin se identifica con la forma, mientras que la materia es lo que está ordenado al fin, de modo tal que fin, forma y acto se identifican (cf. 1050a4-b2); por otra parte, b) en el plano vertical correspondiente a la relación entre los diferentes tipos de sustancia, el acto es ontológicamente anterior a la potencia también en el sentido de que la actualización efectiva de aquello que alberga en sí momentos de potencialidad depende de la existencia de algo que ya esté previamente en acto y, en definitiva, de la existencia de algo que se encuentra eternamente en acto y no alberga en sí ningún aspecto de potencialidad (cf. 1050b2-6; 1050b6-28). A este aspecto se volverá enseguida, en conexión con el tratamiento de la sustancia divina.

200 Para la doctrina aristotélica de la prioridad del acto frente a la potencia, véase las discusiones en Stallmach (1959) caps. 11-14; Bechler (1995) cap. 2; Witt (2003) cap. 4.

El tratamiento de la sustancia en *Met.* VII-VIII muestra que la sustancia es el significado primario de 'ser' según las categorías, al cual remiten todos los significados derivados, y muestra, además, que por 'sustancia' debe entenderse, fundamentalmente, la forma sustancial, que, como causa del ser, explica que los objetos sustanciales compuestos de forma y materia sean precisamente lo que son. Por su parte, el tratamiento de la oposición acto-potencia en IX muestra que tampoco en este caso 'ser' es meramente equívoco, pues la potencia queda referida al acto como a su fin (*télos*), de modo que el acto constituye el significado primario de 'ser' en este ámbito de significación. Pero la discusión de IX muestra, además, que ambos resultados son convergentes, pues, en definitiva, la forma y el acto se identifican (cf. 1050b2-3: *he ousía kaì tò eîdos enérgeiá estin*). Como se vio, la *ontología* (ciencia del ser) se constituye fundamentalmente como *ousiología* (ciencia de la sustancia), pero ésta es, en último término, *energueiología* (ciencia del acto).

6. La sustancia divina

En los caps. 6-10 del libro XII Aristóteles lleva a cabo una consideración de la sustancia divina, que, al menos desde cierta perspectiva, puede verse como el punto en que desemboca no sólo el tratamiento de la sustancia y el acto de los libros VII-IX, sino incluso el recorrido total iniciado con la presentación de la idea de la sabiduría como una ciencia de las causas y los principios últimos de todas las cosas en el libro I, y continuado luego con la reelaboración de dicha idea de una ciencia suprema de todas las cosas, en términos de una ciencia del ser, que debe concebirse, a la vez, como ciencia de la sustancia, en general, y de la sustancia divina, en particular.

Esto vale, sin embargo, con una serie de restricciones, pues, desde el punto de vista de la redacción, no hay modo de forzar una continuidad carente de todo tipo de fisuras entre los libros mencionados. En particular, el libro XII constituiría en su origen, a juicio de la mayoría de los intérpretes, un tratado redactado de modo independiente y, en cierto modo, autocontenido, que fue integrado posteriormente en el conjunto.[201] Y, en lo que respecta a su fecha de composición, ya W. Jaeger sostuvo que debía considerarse un texto temprano, en todo caso anterior, al menos en su parte fundamental, a los libros VII-IX.[202] Esta tesis ha sido retomada

201 Cf. Frede (2000) p. 1-3.

202 Cf. Jaeger (1923) p. 230-236. Véase también Düring (1990) p. 90, 322-355.

recientemente por algunos intérpretes, que sostienen que, por su concepción de la filosofía primera, el libro estaría cercano, en general, a la posición reflejada en el libro II,[203] cuya autenticidad, como se vio, es discutida (véase arriba I.2).

Como quiera que sea, y en lo que concierne al modo en que Aristóteles trata la existencia y la naturaleza de la sustancia divina, no hay razones de peso, sin embargo, para sostener que la concepción presentada en XII 6-10 fuera, sin más, incompatible con los lineamientos generales de la doctrina de la sustancia y el acto elaborada en VII-IX. Por el contrario, hay aquí importantes coincidencias de fondo, cosa que resulta, además, completamente razonable, si se piensa que, aun en el caso de que los capítulos de XII dedicados a la sustancia divina hubieran sido compuestos antes que los libros VII-XII, nada impide que la concepción de la esencia divina elaborada en dichos capítulos haya podido influir posteriormente sobre el modo en que Aristóteles concibió la relación entre sustancia y acto también para el caso de las sustancias sensibles compuestas de forma y materia. Dicho de otro modo, sea por influencia de la concepción de VII-IX sobre la concepción de XII o bien a la inversa, es innegable que existe una clara vinculación sistemática entre ambos tratamientos de la conexión entre sustancia y acto. No hay que olvidar, por otra parte, que la concepción del acto y la potencia aparece ya claramente en *Fís.*, obra en la cual se presenta, además, una argumentación destinada a mostrar la necesidad de la existencia de un primer motor inmóvil como causa última del movimiento natural (cf. *Fís.* VIII 5-6; véase arriba III.6).

El libro XII, cuyo título general lo presenta como un tratamiento de la sustancia, en general, consta de tres partes, a saber: una introducción (XII 1), un tratamiento sumario de los principios de la sustancias sensibles (XII 2-5), y finalmente un tratamiento de la sustancia suprasensible y, en particular, de la sustancia divina (XII 6-10). En XII 1 Aristóteles introduce la distinción de tres tipos de sustancias –la sustancia sensible corruptible, la sustancia sensible incorruptible y la sustancia no-sensible– (cf. XII 1, 1069a30-b7), que parece estar implícitamente aludida ya en el tratamiento de la división de las ciencias teóricas en VI 1. En el tratamiento de la sustancia sensible que sigue a continuación en XII 2-5, Aristóteles presenta primero brevemente su concepción hylemórfica de la sustancia sujeta a cambio (cf. XII 2-3), para luego abordar la importante cuestión de si los principios de todas las cosas sensibles son los mismos o diferentes, cuestión a la cual Aristóteles res-

203 Cf. Berti (1983) p. 289-290; Donini (2002) p. 198.

ponde por medio de la introducción de lo que posteriormente se denominó una doctrina de la *analogía de los principios y las causas*: los principios y causas de las sustancias sensibles no son, para todas ellas, numéricamente los mismos, sino, más bien, *analógicamente* los mismos, ya que tanto la tríada 'materia (sustrato)'-'forma'-'privación' y, con ello, las cuatro causas (cf. XII 4), como también la oposición 'acto'-'potencia' (cf. XII 5) se aplican analógicamente a todas las sustancias sensibles. Sin embargo, ya en este contexto Aristóteles subraya que hay, además, *un* principio primero en acto (XII 5, 1071b36: *tò prôton entelécheia(i)*), que es el mismo para todas las cosas.

Sobre esta base, Aristóteles desarrolla en XII 6 un argumento destinado a mostrar que tiene que haber un primer motor inmóvil, eterno y sustancial, que existe de modo puramente actual, como causa última del movimiento de la naturaleza como un todo (cf. 1071b4-5). El argumento procede del siguiente modo: 1) la sustancia es lo ontológicamente primero, de lo cual depende todo lo demás para existir, de modo que si todas las sustancias fueran corruptibles, todo sería también corruptible (cf. 1071b5-6); sin embargo, 2) es imposible que el movimiento de la naturaleza haya comenzado o se detenga, ya que es eterno (cf. 1071b6-7);[204] y 3) lo mismo vale para el tiempo, el cual no puede haber comenzado antes ni cesar después, pues el 'antes y después' sólo es posible en el tiempo mismo (cf. *Met.* XII 6, 1071b7-9);[205] por tanto, 4) el movimiento y el tiempo, que es una determinación suya, deben ser continuos, en el sentido de proseguir ininterrumpidamente (cf. *Met.* XII 6, 1071b9-10), una condición que en el caso del movimiento, sin embargo, sólo puede ser satisfecha por la traslación circular del cielo, que provee, por tanto, el único posible sustento para la continuidad extensiva del tiempo (cf. 1071b10-11); sin embargo, 5) tal movimiento eterno y continuo sólo puede ser causado por un motor que esté él mismo permanentemente en acto (cf. 1071b12-20).

Como han enfatizado varios intérpretes,[206] es importante advertir que el argumento no pasa directamente de la eternidad del movimiento a la existencia del primer motor inmóvil, sino que, como estación intermedia, prueba también que hay una *sustancia móvil incorruptible*, que es el sujeto del movimiento eterno circular, concretamente, los astros. Dicho paso intermedio se sigue de la conjunción

---

204 Para la demostración de la eternidad del movimiento natural aquí aludida, véase *Fís.* VIII 1-3.

205 Para un argumento complementario acerca de la imposibilidad de un comienzo o un final del tiempo, véase *Fís.* IV 13, 222a33-b2.

206 Véase Oehler (1955); Berti (2000) p. 182-183.

de la afirmación de la eternidad del movimiento circular del cielo, contenida en 4), y la tesis de la prioridad ontológica de la sustancia, contenida en 1). Es cierto que la formulación de XII 6 no resulta suficientemente explícita en este punto, pero esta interpretación es confirmada por el hecho de que en XII 7, al retomar el argumento, Aristóteles afirma que se ha probado la existencia de *algo* que está siempre en un movimiento incesante, de tipo circular, y menciona expresamente al primer cielo (cf. 1072a21-23). Como quiera que sea, y volviendo al argumento de XII 6, no puede haber duda de que la conclusión final contenida en 5), la cual remite a un motor que está permanentemente en acto, alude ya no a los astros, sino al primer motor inmóvil, pues a continuación Aristóteles explica que una sustancia de tal tipo tendrá que ser no sólo eterna, sino, además, privada de materia (cf. 1071b20-22).

La naturaleza de dicha sustancia eterna e inmaterial, que oficia de primer motor inmóvil respecto de la totalidad cósmica, se estudia en los caps. 7 y 9, fundamentalmente. El movimiento de los astros, que es eterno e incesante, es causa concurrente de los movimientos y procesos propios de la región sublunar del mundo (véase arriba III. 4). Dicho movimiento eterno debe tener, a su vez, una causa, que no podrá ser movida por ninguna otra cosa, pues, de lo contrario, habría que suponer que alberga en sí potencialidad y contingencia –como todo lo sujeto a movimiento (cf. 1072b4-5)–, y entonces la serie de explicaciones se remontaría al infinito: tal causa última debe ser, pues, algo que mueve sin ser movido, y debe ser una sustancia eterna y existente de modo puramente actual (cf. 1072a19-26). ¿Pero cómo puede algo de ese tipo mover sin ser movido, supuesto que toda vez que algo mueve ejerciendo una acción sobre otra cosa recibe, a su vez, una acción de parte de esta última? Aristóteles responde: al modo en que lo hace el objeto del deseo amoroso (*hos erómenon*), el cual mueve sin ser movido (cf. 1072b3-4), igual que el objeto del pensamiento (cf. 1072a26-30). Aunque hay quienes piensan lo contrario,[207] parece correcta la tesis según la cual la explicación de Aristóteles pretendería sugerir que el primer motor inmóvil mueve a los astros del primer cielo al modo de una causa final, y no como una causa eficiente, y ello, tal como aclara Aristóteles previniendo una posible objeción, de un modo tal que no implica que el mismo primer motor padezca movimiento alguno, como sí ocurre, en cambio,

207 Véase p. ej. Broadie (1993); Berti (1997d) y (2000).

con los objetos deseados en el ámbito de lo sujeto a cambio, allí donde dichos objetos son finalmente alcanzados.[208]

De tal principio, explica Aristóteles, depende el cielo y, en definitiva, la naturaleza entera (cf. 1072b13-14). Y le pertenece de modo continuo aquel tipo de actividad más perfecta y también más placentera, de la cual los seres humanos sólo participan de modo más bien episódico (cf. 1072b14-16; véase también *EN* X 7, 1177b24-1178a8). Más concretamente, se trata de la actividad propia del pensamiento (*nóesis*) (cf. *Met.* XII 7, 1072b16-19). Y, en tal medida, a Dios le corresponde la vida, pues la actividad del intelecto es vida (cf. 1072b24-27); más aún: su vida es, por sí misma, eterna y la más perfecta (cf. 1072b27-30). En XII 9 Aristóteles completa la descripción de la esencia del primer motor entendido como pensamiento puro. Para ello, se plantea la pregunta acerca del objeto de dicho pensamiento: ¿qué es lo que piensa el intelecto divino? Y responde diciendo que no puede pensar otra cosa que a sí mismo, pues no puede contemplar sino lo que es lo más divino y está sustraído a todo cambio (cf. XII 9, 1074b15-34). En tal sentido, en el caso de la actividad del intelecto divino se trata, como lo expresa Aristóteles con una fórmula que se ha inmortalizado, de un "pensamiento del pensamiento" (*nóesis noéseos*) (cf. 1074b34-35).

Esta caracterización de la actividad del intelecto divino y su objeto plantea, por cierto, una serie de preguntas tales como la de si Aristóteles en *Met.* XII excluye no sólo la providencia divina, sino también el conocimiento del mundo por parte de Dios, en lo que sería un neto contraste con la visión de un dios providente, que ya Platón presenta ampliamente en el *Timeo*.[209] Sobre ésta y otras cuestiones conectadas los intérpretes de la concepción de la sustancia divina de *Met.* XII han debatido intensamente. Pero es poco lo que Aristóteles dice expresamente en el texto acerca de la relación que vincula a Dios con el mundo. En todo caso, en XII 10 Aristóteles aborda, al menos, un aspecto del problema más general, al plantear la pregunta referida al modo en que el Bien está presente en el universo: ¿se reduce dicho Bien al orden del universo mismo o es acaso algo separado y existente por sí? (cf. 1075a11-13). La respuesta de Aristóteles sugiere que es necesario vincular en una sola explicación ambos miembros de la alternativa, y compara la relación que

208 Cf. 1072b1-3, con el comentario de Ross (1924) II, p. 376-377 *ad loc.* Para una buena defensa reciente de la interpretación del primer motor como causa final exclusivamente, véase Natali (1997).

209 Véase p. ej. Aubenque (1962) p. 355-368; Owens (1979) p. 219-222.

vincula a Dios, como sustancia inmaterial y separada, por un lado, y la totalidad ordenada del universo, por otro, con la relación que existe entre el general y el ejército que está a sus órdenes, pues la totalidad del ejército adquiere el orden que le es propio sólo en virtud de la referencia común, sea directa o indirecta, de todas sus partes al general, que constituye así la causa de dicho orden (cf. 1075a13-15). Así también, todas las cosas de la naturaleza se ordenan, aunque de diferentes modos y a través de múltiples relaciones recíprocas, a un único fin de la totalidad cósmica, la cual, en su conjunto, constituye un ordenamiento comparable al de una casa familiar, que sirve al bien del conjunto (cf. 1075a16-25).

Un último punto dificultoso concierne al número de los motores inmóviles. Este aspecto se conecta con el intento de armonización de metafísica y astronomía que Aristóteles introduce en XII 8, un capítulo que W. Jaeger consideró una inserción posterior, que Aristóteles habría compuesto tardíamente, a fin de reformular su concepción teológica en términos compatibles con el desarrollo de la ciencia astronómica.[210] En este capítulo Aristóteles sostiene la tesis de que el número de los motores inmóviles debe ser determinado por la astronomía, que sería la más afín a la filosofía entre las ciencias matemáticas, por cuanto tiene por objeto un cierto tipo de sustancia: la sustancia sensible eterna (cf. XII 8, 1073b1-17). Más concretamente, Aristóteles determina el número de los motores con arreglo al número de las esferas que dan cuenta del movimientos de los astros, para lo cual, como se vio (véase arriba III.4), adopta una versión modificada del sistema astronómico de Eudoxo de Cnido y Calipo de Atenas. Aristóteles parte, pues, de un total de 55 esferas (47, si se deja de lado las correspondientes al sol y la luna) (cf. 1073b17-1074a14), y sostiene que el número de los motores inmóviles debería ser el mismo, aunque admite que se trata sólo de una conjetura razonable (*eúlogon*) (cf. 1074a14-31).[211] Sobre la base de esta asociación entre la concepción astronómica de las esferas y la teoría de los motores inmóviles, Aristóteles reivindica el núcleo significativo de la vieja tradición de la teología astral, que ve en los astros entidades divinas, aunque la considera despojada de los agregados mitológicos, de carácter antropomórfico y zoomórfico, que se le habrían hecho posteriormente (cf. 1074a38-b14). Sea como fuere, la introducción de esta pluralidad de motores inmóviles en XII 8

210 Cf. Jaeger (1923) p. 366-392. Para la cuestión general del desarrollo de la teología de Aristóteles, véase von Arnim (1931); Guthrie (1933) y (1934).

211 Para una discusión de conjunto de la concepción presentada en XII 8, véase ahora Lloyd (2000).

contrasta nítidamente con la conclusión del tratamiento de la sustancia divina en XII 10, donde, tras criticar a concepciones como la de Espeusipo, que no darían cuenta satisfactoriamente de la unidad que debe poseer el orden cósmico, Aristóteles constata que las cosas no quieren ser mal gobernadas, e introduce la famosa cita de Homero: "no es bueno el gobierno de muchos, uno solo sea el rey" (XII 10, 1075b37-1076a4).[212]

212 Para la cita de Homero, véase *Ilíada* II 204.

VI
ÉTICA Y POLÍTICA

1. La acción racional y la racionalidad práctica

Según se ha visto (cf. IV.3), Aristóteles apela a un mismo modelo explicativo, el modelo formal del silogismo práctico, para dar cuenta de la producción tanto del movimiento animal como de la acción específicamente humana. Por medio del recurso al silogismo práctico el movimiento animal y la acción humana son explicados básicamente como el producto de la concurrencia de dos factores diversos, que corresponden a estados disposicionales diferentes: por un lado, el factor desiderativo, que es responsable de la posición de fines a cuya consecución apuntan el movimiento o la acción resultantes; por otro lado, el factor cognitivo, cuya función de averiguación y constatación se conecta con la determinación de los medios que permiten la obtención del fin. Ambos factores quedan representados, respectivamente, en la premisa mayor y la premisa menor del silogismo práctico, cuya conclusión no es sino el movimiento o la acción resultante.

Ahora bien, la apelación a un mismo modelo explicativo no nivela las importantes diferencias existentes entre el movimiento animal y la acción racional, de la que sólo el hombre es capaz. Aristóteles intenta dar cuenta de tales diferencias estableciendo una clara distinción entre las formas de deseo y las formas de conocimiento intervinientes en uno y otro caso. En el caso de la acción humana, el factor desiderativo (*órexis*) involucrado en su producción no se reduce a los deseos apetitivos inmediatos (*epithymía*), sino que comprende también toda una gama de deseos vinculados con las diferentes posibles reacciones emocionales ante las situaciones de acción (*thymós*) y, además, todo el ámbito de los deseos de origen propiamente racional (*boúlesis*). Del mismo modo, en el caso de la acción humana, el factor cognitivo involucrado en su producción no queda restringido al ámbito de la mera percepción sensible, la memoria y la imaginación, sino que comprende también diferentes tipos de procesos intelectivos. Más concretamente, se trata aquí de la intervención del que Aristóteles llama el 'intelecto práctico' (*noûs praktikós*), que es aquel que delibera o calcula con vistas a la consecución de

un fin (*ho hénekà tou logizómenos*) (cf. *DA* III 10, 433a14).[213] Las facultades intelectuales y deliberativas propias de los agentes racionales son justamente aquellas que permiten la averiguación de los medios más adecuados para hacer posible la obtención de los fines a los que apuntan sus diferentes deseos (cf. *EN* III 5, 1122a18-1113a2). El resultado final de dichos procesos deliberativos es la decisión deliberada (*proaíresis*), en la cual lo que previamente era objeto de deliberación aparece como cosa ya decidida o determinada (cf. 1113a2-5). La decisión deliberada es, por tanto, un deseo deliberativamente mediado de aquello que aparece como realizable para el agente, por haber sido determinados exitosamente los medios que conducen a su obtención (cf. 1113a8-10).

Puesto que en el caso de los agentes racionales se da la presencia de deseos de diferente tipo y origen, en particular, de deseos de origen racional que apuntan a fines de mediano y largo plazo, la averiguación de los medios conducentes a la obtención de dichos fines y la compatibilización de su persecución con la obtención de otros fines diferentes plantean exigencias completamente diferentes que en el caso de aquellos comportamientos y movimientos dirigidos a la satisfacción de deseos apetitivos inmediatos, que son los únicos que poseen los animales. A través de sus deseos racionales referidos a fines de mediano y largo plazo los agentes humanos están siempre ya lanzados más allá de toda situación particular de acción, en dirección de un horizonte futuro de posibilidades, a partir del cual deben intentar apropiarse significativamente de la situación presente en cada caso. Esta peculiar apertura al horizonte del tiempo y, en particular, al horizonte del futuro resulta, a juicio de Aristóteles, esencial para la estructura de la racionalidad práctica como tal. Su función queda expresada de un modo peculiarmente nítido a través del fenómeno del conflicto motivacional o conflicto de deseos, que sólo puede darse como tal en el caso de los agentes racionales, precisamente por poseer éstos un tipo especial de conciencia del tiempo (cf. *DA* III 10, 433b6-7: *aísthesis chrónou*), en la cual el acceso al horizonte futuro de sus propias posibilidades juega un papel decisivo. Aristóteles explica el punto por medio de un ejemplo sencillo. En el caso de los agentes racionales puede ocurrir que surjan deseos opuestos, concretamente allí, donde el principio racional (*ho lógos*) y los deseos apetitivos (*hai epithymíai*) se oponen (cf. 433b5-6). Así, ocurre un conflicto de deseos, por ejemplo, cuando, por un lado, el intelecto (*noûs*) ordena, bajo consideración de

213 Véase también 433a18: *diánoia praktiké*.

las consecuencias *futuras* (*dià tò méllon*), renunciar a determinadas sensaciones placenteras inmediatas, mientras que, por otro lado, los deseos apetitivos, que quedan como tales fijados al presente inmediato (*dià tò éde*), reclaman la acción opuesta (cf. 433b7-8). En tal sentido, este tipo de conflicto de deseos pone de manifiesto la peculiar apertura al horizonte de futuro que posibilitan las capacidades intelectuales y racionales, en la medida en que dan origen a determinadas formas de deseo y las orientan intencionalmente. Sobre la base de tal mediación racional los agentes humanos están en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción presente en cada caso, de distanciarse de lo dado inmediatamente y de considerarlo así desde la perspectiva que abre la referencia a una representación de la propia vida como un todo.[214] Por medio del intelecto práctico y los deseos racionales se le abre a los agentes humanos la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes, que no quedan referidos meramente a la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso, sino que remiten, más allá del presente concreto, hacia una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Si los agentes humanos, en cambio, sólo fueran capaces de deseos apetitivos, como ocurre con los animales, entonces el acceso a tales fines o bienes les estaría bloqueado. Y bajo tales condiciones, que implican la supresión de la perspectiva de futuro (*dià tò mè horân tò méllon*), todo lo que se les apareciera como ahora bueno o placentero, como explica Aristóteles, se les aparecería como bueno o placentero sin más (cf. *DA* III 10, 433b8-10). La capacidad, aparentemente negativa, de renunciar a bienes o placeres inmediatos es, en realidad, expresión de la referencia positiva al propio horizonte de futuro, que caracteriza a los agentes racionales, en la medida en que en cada contexto particular de acción ponen de algún modo en juego su propio ser total.

El aspecto de referencia anticipativa al propio horizonte de futuro y a una cierta representación total de la propia vida, que resulta esencial para la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, no siempre ha sido reconocido en su genuino alcance por los intérpretes.[215] Pero su importancia sistemática se refleja de modo directo en la caracterización de capacidades o disposiciones tan importan-

214 Para este aspecto y su papel central en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, véase Vigo (1996) p. 249-285.

215 Véase, sin embargo, Irwin (1988) p. 338-339; Sherman (1989) p. 72-75; Reeve (1992) p. 91-94; Vigo (1996) p. 249-258.

tes como la decisión deliberada (*proaíresis*) y la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*). Si se atiende a sus peculiares connotaciones, la noción aristotélica de *proaíresis* no parece coincidir exactamente con nociones tales como 'intención', 'decisión', 'elección' o 'elección preferencial', por medio de las cuales suele ser traducida. Tampoco la traducción 'decisión deliberada', que ha sido adoptada aquí, escapa a esta dificultad. Uno de los aspectos que contribuyen a esto reside en el hecho de que, en muchos de sus empleos más importantes, la noción aristotélica de *proaíresis* enfatiza no tanto la referencia a fines particulares en conexión con acciones particulares, sino, más bien, la referencia a aquellos fines de mediano y largo plazo que delinean una cierta representación total de la vida buena para el agente racional del caso.[216] Dicho de otro modo, lo que está en juego en el empleo de dicha noción, al menos cuando es tomada en su sentido más enfático, no es tanto la referencia a decisiones o elecciones vinculadas con cursos particulares de acción, sino más bien la referencia a lo que se podría denominar una suerte de decisión u opción fundamental por un determinado modo de vida. Este aspecto conecta el empleo de la noción de *proaíresis* de modo directo con el motivo de la apertura al horizonte de futuro y de la referencia a la propia vida como una cierta totalidad de sentido, que, como se vio, juega un papel central en la noción aristotélica de la racionalidad práctica. Esta conexión explica algunas de las particularidades más características del empleo aristotélico de la noción de *proaíresis*. Así, por caso, Aristóteles admite que ciertos animales y los niños son capaces de movimientos o bien acciones voluntarias, pero rechaza que puedan obrar sobre la base de *proaíresis* (cf. *EN* III 4, 1111b8-9; *EE* II 10, 1225b19-27), justamente en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación total de la propia vida. No todo lo que cuenta como voluntario es, pues, resultado de intervención de la *proaíresis*, mientras que, viceversa, todo lo que es resultado de intervención de la *proaíresis* cuenta, al menos, *prima facie* –es decir, de no mediar circunstancias excepcionales que afecten decisivamente la imputabilidad del acto, tales como, por ejemplo, ignorancia invencible respecto de las circunstancias particulares de la acción (véase *EN* III 2, 1110b18-1111a21)– como voluntario (cf. III 4, 1111b6-8; V 10, 1135b8-11).

Esto explica también que Aristóteles pueda tratar algunos casos de comportamiento *internamente* irracional –es decir, inconsistente con los patrones de ra-

216 Véase Anscombe (1965) p. 143-144; Vigo (1996) p. 274-275.

cionalidad asumidos como propios por el agente mismo que produce dicho comportamiento– en términos de acciones voluntarias e intencionales, pero, a la vez, contrarias a la decisión deliberada del propio agente, en el plano de consideración correspondiente a la opción básica por una cierta representación ideal de la vida buena. Tal es el caso del incontinente (*akratés*). En sus acciones particulares el incontinente se decide frecuentemente por el placer inmediato y obra, por tanto, de modo comparable al intemperante o desenfrenado (*akólastos*), que representa propiamente la actitud propia del vicio en lo que concierne a la relación con el placer y el dolor sensibles. Sin embargo, al obrar de ese modo, el incontinente lo hace *en contra* de su propia decisión deliberada (*parà tèn proaíresin*) (cf. *EN* VII 6, 1148a4-11; véase también VII 9, 1151a5-7). En efecto, ésta coincide, más bien, con la que caracteriza tanto al moderado (*sóphron*), que encarna la disposición respecto de placer y dolor que caracteriza a la virtud, como también al continente (*enkratés*) (cf. VII 11, 1152a15-18; véase también VII 2, 1145b10-16). Por ello, a diferencia del intemperante, el incontinente siente arrepentimiento y se distancia de dichas acciones particulares que resultan incompatibles con su propia representación ideal de una vida buena (cf. VII 9, 1150b29-31), lo cual hace que, desde el punto de vista de la evaluación moral, el incontinente deba ser considerado como mejor (cf. VII 8, 1150a30-31) y más fácil de llevar a la virtud que el intemperante (cf. 1150a19-22). Como se echa de ver, en este tratamiento de la incontinencia como un fenómeno peculiar de irracionalidad interna se pone de manifiesto de un modo especialmente nítido la conexión estructural que vincula a la noción aristotélica de *proaíresis* con la capacidad propia de los agentes racionales de obrar sobre la base de una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido.

Algo análogo a lo dicho respecto de la decisión de la *proaíresis* vale también para el caso de la virtud intelectual práctica que Aristóteles denomina *phrónesis*, expresión que suele traducirse como 'prudencia', pero que en el español actual debe entenderse, más bien, en el sentido de 'sabiduría práctica'. A diferencia de la *proaíresis*, que es una facultad propia de todo agente que pueda ser considerado en sentido pleno como sujeto de imputabilidad moral, la *phrónesis* es una virtud intelectual, más concretamente, la virtud suprema del uso práctico del intelecto, y como tal no es poseída por todos los agentes que son capaces de obrar según su propia decisión deliberada, sino sólo por aquellos que, por haber logrado alcanzar e interiorizar determinados patrones de excelencia en el empleo de sus fa-

cultades intelectuales prácticas, cuentan como 'prudentes' (*phrónimoi*, singular: *phrónimos*) o 'sabios', en el sentido práctico del término. Ahora bien, lo propio del hombre prudente no consiste en saber deliberar adecuadamente respecto de fines meramente particulares, como ocurre, por ejemplo, en el caso de las técnicas, sino, más bien, acerca de lo que constituye una vida buena en general (cf. *EN* VI 5, 1140a25-31). Lo que caracteriza a la *phrónesis*, en tanto capacidad práctico-deliberativa que se apoya en una constitución virtuosa del carácter, reside justamente en el hecho de no quedar restringida a la perspectiva de corto plazo propia de los deseos apetitivos (cf. 1140b11-21). El prudente es, pues, capaz de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre (cf. VI 8, 1141b12-14).

2. La felicidad

Los agentes racionales se caracterizan, como se vio, por poseer deseos de diferentes tipos, entre los cuales se cuentan los deseos de origen y orientación racional, referidos a fines de mediano y largo plazo. Por otro lado, los agentes racionales están, en virtud de sus propias capacidades racionales y los deseos vinculados con ellas, lanzados siempre ya más allá de la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso y referidos así a una cierta representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Dicho de otro modo, los agentes racionales se caracterizan por obrar, de uno u otro modo, sobre la base de una cierta representación de la vida buena o lograda, por poco articulada y deficiente que dicha representación pueda ser en muchos casos. En tal sentido, Aristóteles explica que lo propio de todo el que es capaz de vivir según su propia decisión deliberada (*proaíresis*) consiste en haber puesto siempre ya un cierto objetivo de la vida buena –sea el honor, la fama, la riqueza, la educación– con arreglo al cual ordenará sus actividades, ya que no ordenar la vida por referencia a un cierto fin es signo de gran insensatez (*aphrosýne*) (cf. *EE* I 2, 1214b6-11). Dicho de otro modo: la asunción de un cierto objetivo que provee el contenido nuclear de la representación de una vida buena o lograda constituye una condición necesaria para el pleno despliegue de su racionalidad práctica constitutiva por parte del agente de praxis.

Esto es así, entre otras cosas, porque la referencia a la existencia de una pluralidad de fines en conexión con diferentes acciones o actividades no basta para garantizar la posibilidad de considerar la propia vida como una cierta totalidad

de sentido. Por el contrario, la existencia de una pluralidad de fines diferentes en conexión con diferentes actividades puede más bien amenazar todo intento de hacer sentido de la actividad práctica como un todo, si no se cuenta con criterios que permitan integrar dichos fines, de modo más o menos armónico, en estructuras teleológicas más comprensivas, dentro de las cuales diversos fines y actividades particulares quedan referidos, en calidad de medios o de condiciones necesarias, a otros fines y actividades más importantes. En el comienzo mismo de la *EN* Aristóteles desarrolla una argumentación que apunta a enfatizar dos aspectos fundamentales dentro del modelo de explicación y justificación teleológica de las acciones que caracteriza a su filosofía práctica, a saber: por una parte, la existencia de una pluralidad irreductible de fines específicos conectados con actividades específicas; por otra, la existencia de criterios que permiten articular los diferentes fines y actividades particulares en ordenamientos más comprensivos, a través de la vinculación con fines y actividades de orden superior a los cuales otros quedan subordinados. Con esta línea de argumentación Aristóteles no pretende introducir una tesis especulativa referida a la existencia de un ordenamiento de fines dado, por así decir, de antemano, sino, más bien, explicitar lo que está presupuesto en el modo habitual en que los agentes racionales intentan dar cuenta de sus acciones. En efecto, cuando se nos pregunta *para qué* hacemos tal o cual cosa, tratamos de identificar un fin u objetivo que justifique de modo satisfactorio la actividad correspondiente. Por ejemplo, si estamos cruzando la calle, podemos responder a la pregunta "para qué", diciendo cosas tales como "para ir al banco". Pero es obvio que también respecto de la actividad de ir al banco puede plantearse la misma pregunta que apunta a su objetivo específico, de modo que para explicar dicha actividad debemos identificar un nuevo fin, pues de lo contrario no podríamos justificar razonablemente ni la actividad de ir al banco, ni tampoco la de cruzar la calle, explicada en una primera instancia por referencia a ella.

Esta simple observación basta para mostrar que la explicación y justificación de las acciones por referencia a fines plantea, de modo mediato o inmediato, la necesidad de dar cuenta de la posible articulación de los diferentes fines y actividades en contextos de explicación más comprensivos, en los que juega un papel decisivo la referencia a fines y actividades de nivel superior, a los cuales los primeros quedan subordinados. En tal sentido, Aristóteles explica que efectivamente toda actividad, tanto de tipo teórico como práctico, y toda decisión o elección particular apunta a un cierto fin, de modo que hay, por lo pronto, una multiplicidad de

fines particulares en conexión con diferentes actividades (cf. *EN* I 1, 1094a1-2). Por ejemplo, las diferentes actividades técnicas poseen cada una de ellas sus propios fines específicos: el fin de la medicina es la salud, el del arte de la construcción naval es el navío, el de la economía es la riqueza, etc. (cf. 1094a6-9). Sin embargo, el propio ejemplo de las técnicas muestra ya cómo diferentes fines y actividades particulares pueden quedar organizados en totalidades más comprensivas, en la medida en que estén vinculados por determinadas relaciones de subordinación. El ejemplo de Aristóteles remite al modo en que, dentro del dominio de las actividades bélicas, las demás artes o técnicas auxiliares, tales como el arte de la herrería o bien el arte de la crianza y manutención de los caballos, quedan subordinados al arte propio del general, la estrategia, que desempeña la función directriz dentro de dicho dominio de actividades (cf. 1094a9-14). En general, puede decirse que los fines propios de las artes o técnicas directrices son preferibles a los de las subordinadas, pues éstos son buscados con vistas a aquellos, y no viceversa (cf. 1094a14-16). Como lo muestra un argumento adicional desarrollado posteriormente, a la hora de fijar los criterios a los que debe ajustarse un posible ordenamiento jerárquico de los diferentes fines particulares vinculados con las diferentes actividades de la vida práctica, Aristóteles opera aquí con una distinción funcional entre tres tipos de fines, a saber: a) fines de tipo puramente instrumental que, desde el punto de vista práctico y no meramente técnico, son siempre buscados sólo como medios para otra cosa (*vgr.* los instrumentos y, en general, los objetos de producción técnica, pues aunque proveen el fin al que apuntan las correspondientes actividades productivas, sólo sirven como medios, desde el punto de vista de las actividades prácticas que se valen de ellos); b) fines que pueden ser queridos tanto por sí mismos como con vistas a otra cosa (p. ej. la salud; véase *Met.* VII 7, 1032b2-14); y, por último, c) fines deseados *siempre* por sí mismos y *nunca* con vistas a otra cosa diferente (véase *EN* I 5, 1097a30-34), donde el tipo c) corresponde exclusivamente a aquel fin último de la vida práctica como un todo que habitualmente recibe el nombre de "felicidad" (*eudaimonía*) (cf. 1097a34-b6).

Que hay que asumir la existencia de algo así como un fin último de todas las actividades, que es como tal buscado siempre por sí mismo y nunca con vistas a algo diferente, se sigue, a juicio de Aristóteles, de las exigencias que trae consigo el intento de dar cuenta de las acciones por medio de la referencia a fines. En efecto, si es cierto, como se vio, que la pregunta 'para qué' puede aplicarse reiterativamente en diferentes niveles de consideración, se sigue entonces que la correspon-

diente cadena de explicaciones no quedará completa hasta que se identifique en ella un fin u objetivo último respecto del cual la pregunta 'para qué' ya no pueda ser aplicada de modo significativo, por tratarse precisamente de un fin u objetivo que se desea y se busca *por sí mismo*, y no como medio para alcanzar algo diferente. Como lo formula Aristóteles, si quisiéramos y buscáramos todo sólo con vistas a algo diferente y no deseáramos entonces nada por sí mismo, ocurriría que todos nuestros deseos y búsquedas serían, en definitiva, vanos, pues la serie de los fines y, con ello, también la correspondiente serie de las explicaciones y justificaciones de nuestras acciones por referencia a dichos fines se remontarían al infinito, lo cual equivale a decir, en definitiva, que no tendríamos explicación suficiente para ninguno de nuestros deseos y acciones (cf. I 1, 1094a18-21). Con referencia a este argumento hay que destacar que, contra lo que han pretendido algunos prestigiosos intérpretes contemporáneos,[217] Aristóteles no incurre en ningún momento en la grosera falacia consistente en pretender demostrar la existencia de un único fin para todas las actividades a partir de la existencia de un fin particular para cada una de las actividades particulares. El argumento de Aristóteles no procede de ese modo, sino que constituye, más bien, una suerte de prueba indirecta: vista la existencia de una multiplicidad de fines particulares en conexión con actividades particulares, y vista la posibilidad de articular muchos de dichos fines en estructuras más comprensivas en las que algunos de ellos quedan subordinados a otros en calidad de medios o condiciones para su obtención, Aristóteles señala cuál sería el precio de suponer que *todo* fin es querido siempre como medio *para otro fin diferente*. Puesto que bajo esa suposición la serie de fines y explicaciones remontaría al infinito y no habría en rigor explicación suficiente alguna para las acciones, resulta entonces necesario asumir la existencia de algún fin último, ubicado en la cúspide de la jerarquía de los fines, que ya no pueda ser querido, en ningún contexto, como medio para otro fin diferente. El precio de no orientar todas las actividades hacia un fin último querido por sí mismo es, como ya se vio, el de no poder desplegar adecuadamente la racionalidad práctica constitutiva del agente de praxis.

Ahora bien, sobre el nombre del fin último y buscado siempre por sí mismo, piensa Aristóteles, hay consenso general entre los hombres, pues todos coinciden en identificarlo con la felicidad (véase I 2, 1095a14-20). Sin embargo, a la hora de

217 Véase Anscombe (1963) p. 34; Ackrill (1974) p. 25-26.

determinar el contenido material de dicho fin último, es decir, a la hora de decir en qué consiste la vida buena o feliz, surgen amplísimas discrepancias. No sólo están en desacuerdo diferentes personas o grupos de personas, por ejemplo, quienes se atienen a bienes como el placer, las riquezas o el honor y quienes apuntan a bienes menos inmediatos, sino que incluso uno y el mismo individuo suele cambiar de opinión, pues si está enfermo, tiende a pensar que la felicidad reside en la salud, mientras que si ha caído en la pobreza, tiende a creer que la felicidad está en el dinero (cf. 1095a20-25). Sin embargo, Aristóteles no cree que cualquier representación del contenido de la vida feliz sea igualmente apropiada para satisfacer los requisitos de la caracterización formal de la felicidad como fin último de la vida. Por otro lado, y esto es igualmente importante, Aristóteles tampoco cree que cualquier representación del contenido material de la felicidad sea igualmente apropiada para dar cuenta del tipo de vida que corresponde a un agente de praxis, en tanto ser dotado de razón. En este sentido, puede decirse, apelando a una distinción introducida por T. Irwin, que Aristóteles no opera con una concepción meramente *conativa* de la felicidad, que define su contenido por referencia simplemente a los deseos del agente particular, cualesquiera sean éstos, sino más bien con una concepción *normativa*, que apunta a lo que sería el bien *real* del agente, que le corresponde en virtud de la constitución de sus propias capacidades y que puede no coincidir con lo que el propio agente desea de hecho.[218]

De acuerdo con esta concepción normativa de la felicidad, Aristóteles desarrolla en *EN* I 6 un famoso argumento que buscar determinar el contenido nuclear de la vida feliz por referencia a la función (*érgon*) propia del hombre (cf. 1097b24-1098a18). Que hay algo así como una función propia del hombre como tal es un punto de partida del cual Aristóteles no provee una prueba directa. Más bien, se limita a hacer plausible tal suposición inicial señalando que sería curioso que hubiera diferentes funciones propias del hombre en sus variadas actividades prácticas o productivas (p. ej. como zapatero), y también diferentes funciones para cada una de sus partes orgánicas (p. ej. los ojos y las manos), y no hubiera, en cambio, una función propia del hombre como tal, que es el sujeto de todas esas diferentes actividades y la totalidad orgánica constituida por todos esos órganos corporales (cf. 1097b28-34). A continuación, partiendo de una distinción de tres niveles de actividades del alma, que en lo esencial corresponde a la concepción presentada

218 Cf. Irwin (1988) p. 362-363; véase también Kraut (1979).

en *DA* (véase arriba IV.1), Aristóteles argumenta que la función específica del hombre no puede buscarse ni en el nivel de la actividad vegetativa, que está presente también en las plantas y los animales, ni en el nivel de la actividad sensitiva, que es común al hombre y los animales: resta, por tanto, que la función propia del hombre debe buscarse en el nivel que corresponde a aquellas actividades que dan expresión a las facultades racionales que sólo el hombre posee (cf. 1097b34-1098a4). La función propia del hombre debe consistir, por tanto, en una actividad (*enérgeia*) del alma en conformidad con la intervención de la facultad racional o, al menos, no sin dicha intervención (cf. 1098a7-8). Con todo, la identificación de un género específico de actividad que resulta exclusivo del hombre no basta todavía para alcanzar el objetivo final del argumento, que consiste en la determinación del contenido material de la felicidad, por la sencilla razón de que la noción de felicidad no es coextensiva con la de actividad propia y específicamente humana, sino que alude, más bien, al ejercicio *pleno* de dicha actividad, es decir, a la vida humana *plena* o *lograda*. Como ha enfatizado acertadamente A. Gómez Lobo, este aspecto no siempre ha sido considerado en toda su importancia por los intérpretes, pero resulta esencial a los fines del argumento, porque explica la necesidad de incluir una referencia a la virtud o excelencia (*areté*), allí donde se trata de dar cuenta de la conexión existente entre la función específica del hombre y la felicidad, concebida como una vida plena o lograda para el hombre.[219] En tal sentido, Aristóteles explica que respecto de una actividad genéricamente idéntica la posesión de la virtud da cuenta de la diferencia cualitativa que hace que digamos que dicha actividad está *bien* ejecutada y que el que la realiza es un *buen* ejecutante. Así, por ejemplo, la diferencia entre un simple guitarrista y un buen o excelente guitarrista no concierne al tipo de actividad realizada, sino, más bien, al modo en que se realiza una y la misma actividad: es la diferencia entre la simple ejecución y la ejecución lograda o excelente de la actividad propia de quien toca la guitarra (cf. 1098a8-12). Con esta observación Aristóteles apela implícitamente a un principio cuya primera formulación remonta a la concepción platónica de la conexión entre entre *érgon* y virtud, a saber: el principio según el cual es la virtud lo que hace *bueno* el *érgon* o la función específica de algo.[220]

219 Cf. Gómez Lobo (1991) p. 24, 28-29; véase también Vigo (1996) p. 378-379.

220 Cf. Platón, *República* I 352d-354a; Aristóteles, *EE* II 1, 1218b37-1219a1; 1219a19-29; *EN* II 6, 1105a15-24. Véase también Vigo (1996) p. 216, 373-374.

Si esto es así, el contenido nuclear de la representación de la vida feliz para el hombre debe buscarse no meramente en las actividades facilitadas por las facultades racionales, sino más bien en *el ejercicio pleno o virtuoso de dichas actividades*. Por ello, Aristóteles concluye que el bien propiamente humano (*tò anthrópinon agathón*) consiste en una actividad del alma racional según su virtud propia, y, de haber varias virtudes vinculadas con el ejercicio de las facultades racionales, entonces según la mejor y la más perfecta de ellas (cf. *EN* I 6, 1098a16-18). Y ello, agrega Aristóteles, a lo largo de toda una vida, es decir, de un modo regular y reiterado, y no como algo excepcional o esporádico, pues una golondrina no hace verano. La felicidad es, pues, un cierto modo de vida, y no un mero acontecimiento aislado o una experiencia puntual irrepetible (cf. 1098a18-20).

La referencia de Aristóteles a la posible existencia de más de una virtud vinculada con la actividad propia del alma racional se conecta, de modo directo, con la posición elaborada en su tratamiento de las virtudes intelectuales en *EN* VI y, sobre esa base, también con la discusión de la alternativa entre la vida activa y la vida contemplativa como posibles formas de la felicidad humana, desarrollada en los capítulos 6-9 del libro X. Al tratamiento aristotélico de las virtudes intelectuales se volverá más abajo. Baste, por el momento, con señalar que Aristóteles identifica dos virtudes principales del intelecto, a saber: la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*), que es la virtud suprema vinculada con el uso *práctico* del intelecto y constituye un presupuesto de todas las virtudes éticas, por un lado, y la sabiduría a secas (*sophía*), que es la virtud suprema vinculada con el uso puramente teórico del intelecto, por el otro. Se plantea, pues, la alternativa entre dos posibles concepciones de la vida buena o feliz, a saber: la vida activa, dedicada al ejercicio de las actividades correspondientes a la virtud práctico-intelectual de la prudencia y las virtudes éticas conectadas con ella, o bien la vida contemplativa, dedicada a la contemplación puramente teórica en ejercicio de la sabiduría, como virtud suprema del uso teórico del intelecto. En los capítulos 6-9 del libro X, que cierra el tratamiento de *EN*, Aristóteles aborda de modo expreso el punto y discute la alternativa así planteada. La posición de Aristóteles en dicho tratamiento es clara, si bien ambas formas de vida constituyen formas de la vida feliz para el hombre, es la vida dedicada a la actividad contemplativa según la *sophía* la que debe verse como la forma más plena o perfecta de vida feliz, mientras que la vida activa según la *phrónesis* constituye la segunda mejor forma de vida para el hombre. A partir de los años '70 un importante grupo de intérpretes, proceden-

tes en su mayoría de la tradición analítica anglosajona, han creído ver una insalvable inconsistencia entre la posición defendida por Aristóteles en los capítulos 6-9 del libro X con la concepción de conjunto elaborada en la parte restante de *EN*. En muchos casos, se intentó salvar esa supuesta inconsistencia apelando a argumentos de tipo cronológico y evolutivo: los mencionados capítulos del libro X reflejarían, como pensaba ya Jaeger, una etapa temprana y platonizante del pensamiento aristotélico, superada posteriormente. Incluso pueden leerse algunas exposiciones de conjunto de la ética aristotélica –por lo demás, excelentes en muchos aspectos– que proceden como si los mencionados capítulos simplemente no existieran, pues parten del principio de que una reconstrucción coherente debe dejarlos de lado.[221] En rigor, no hay genuinas razones para justificar este procedimiento, sino que todo indica que una interpretación compatibilista tiene las mejores perspectivas, tanto desde el punto de vista filológico como sistemático. Y, de hecho, se observa desde final de los años '80 una tendencia marcada a reaccionar contra el diagnóstico de inconsistencia, mostrando cómo la defensa de la vida contemplativa del libro X puede integrarse armónicamente en el conjunto de la concepción desarrollada en el resto de la obra.[222]

En todo caso, lo importante es construir, a la luz de los argumentos ofrecidos por el propio Aristóteles, la defensa de la vida contemplativa presentada en el libro X del modo requerido para evitar incongruencias de fondo con el diseño general de la ética aristotélica y también posibles confusiones con representaciones orientadas a partir de lo que sería la figura idealizada del sabio vuelto definitivamente sobre sí mismo y ajeno completamente a la sociedad humana. Y, de hecho, los argumentos ofrecidos por Aristóteles para sustentar la tesis de la superioridad de la vida contemplativa no parecen dar lugar a tales asociaciones. Los argumentos son básicamente los siguientes. En primer lugar, 1) la vida contemplativa constituye una vida de actividad según la más alta de las facultades racionales del hombre: el *noûs* o intelecto, que, como ya afirmaba Platón,[223] es lo mejor y lo más divino en nosotros los hombres (cf. *EN* X 7, 1177a13-18). Por otro lado, 2) la vida contemplativa es también el candidato que mejor satisface los requerimientos

221 Véase, por ejemplo, Irwin (1988) p. 608 n. 40 a p. 364; véase también Cooper (1975) p. 155-177.

222 Cf., por ejemplo, Heinaman (1988); Stemmer (1992); Kenny (1992); Vigo (1996) p. 398-414. Véase especialmente Kraut (1989), quien ofrece la más completa defensa de esta línea de interpretación, con discusión de todos los textos relevantes.

223 Cf. *República* X 611e; *Timeo* 51e; *Leyes* X 897b; véase también Aristóteles, *DA* III 4-5.

formales de la noción de felicidad, pues es a) la más autosuficiente (*vgr.* por tener menos requerimientos exteriores), b) la más perfecta (*vgr.* por poder ser buscada siempre por sí misma) y también c) la más placentera (cf. 1177a21-b26). Aunque una vida dedicada pura y exclusivamente a la actividad contemplativa excede las posibilidades fácticamente determinadas de la condición humana y sería, más bien, propia de los dioses (cf. 1177b26-31), no es menos cierto que Aristóteles ve en el ejercicio habitual y reiterado de la actividad puramente contemplativa y desinteresada el modo más alto de realizar las posibilidades esenciales del hombre como ser dotado de razón, lo cual, en cierto modo, le permite incluso asemejarse a la propia vida divina e inmortalizarse (cf. 1177a31-1178a8). Pero puesto que una vida de continua dedicación a la actividad puramente contemplativa está fuera de las posibilidades humanas, y puesto que una vida en la cual la dedicación habitual a la contemplación teórica sólo es posible, a juicio de Aristóteles, en el contexto de una sociedad bien organizada, se advierte que la defensa aristotélica no corre serios riesgos de conducir a una representación solipsista de la vida del sabio. Más bien debe decirse que con su defensa de la vida contemplativa Aristóteles tiene en vista el peligro exactamente opuesto, que es, por lo demás, mucho más frecuente, a saber: el peligro de que, sometido a la permanente solicitud de las circunstancias y urgencias de la vida práctica, el agente racional quede por completo absorbido en el mundo inmediato de la acción, y descuide así el cultivo de aquellas capacidades y actividades que le permiten desplegar del modo más pleno y más puro su racionalidad constitutiva.[224] Como quiera que sea, la propia actividad práctica, que bajo las condiciones fácticamente determinadas de la existencia humana resulta como tal inevitable, provee también, como se dijo, la oportunidad de realizar el ideal de una vida feliz para el hombre, al menos, en el sentido de la segunda mejor forma posible de la vida buena y lograda para un agente racional de praxis. Esto ocurre allí donde la vida activa en el marco de la comunidad política se realiza como una vida de pleno ejercicio de la virtud práctico-intelectual de la prudencia y de las virtudes éticas conectadas con ella. La acción racional es, pues, ella misma un ámbito de realización de la vida plena y lograda, justamente en la medida en que pueda contar como genuinamente racional y contribuir así al despliegue de la racionalidad constitutiva del agente

224 Véase Vigo (1996) p. 421-429.

de praxis, bajo las condiciones fácticamente determinadas de la existencia (cf. *EN* X 8, 1178a9-22).

Por último, es necesario puntualizar brevemente algunas consecuencias importantes desde el punto de vista sistemático, vinculadas de modo directo con la caracterización material de la felicidad que Aristóteles elabora por medio del argumento del *érgon*. Como se vio, Aristóteles define la felicidad en términos de una actividad del alma racional según su virtud perfecta. Esto implica que el contenido nuclear de la felicidad reside, a juicio de Aristóteles, en un único tipo de bien, más concretamente, en determinadas actividades del alma, y no en una totalidad aditiva o inclusiva de los diferentes tipos posibles de bienes, como pretende una línea de interpretación muy difundida en el ámbito anglosajón, sobre todo, a partir de J. L. Ackrill.[225] Las demás cosas que merecen, de uno u otro modo, el nombre de bienes y, en particular, los bienes del cuerpo y los bienes exteriores no son, según esto, elementos constitutivos o partes de la felicidad (cf. p. ej. I 11, 1100b9-11). Tales cosas son llamadas bienes en la medida en que, en mayor o menor medida, forman parte de las condiciones necesarias para la buena realización de las correspondientes actividades del alma, que son los únicos genuinos constituyentes de la felicidad. Un segundo aspecto, directamente vinculado con el anterior, concierne a la relación entre felicidad, virtud y bienes exteriores. Aristóteles conecta la felicidad con la virtud, pero evita al mismo tiempo identificar a la felicidad con la mera posesión (*ktêsis*) de la virtud como tal, al caracterizarla más bien como la actividad o el ejercicio (*chrêsis*) de la virtud (cf. I 8, 1098b31-1099a7). Esto le permite dar cuenta de dos rasgos presentes ya, de algún modo, en el empleo de la noción de felicidad en el lenguaje habitual y el discurso pre-filosófico, a saber: por un lado, el hecho de que quien posee la virtud no parece poder ser feliz bajo cualquier tipo de circunstancia exterior (cf. I 11, 1100b17-1101a8); por otra parte, el hecho de que los bienes exteriores parecen estar conectados de algún modo con la felicidad (cf. I 9, 1099a31-b8). Si la felicidad no consiste en la mera posesión de la virtud, sino en su ejercicio pleno a lo largo de una vida, y si tal ejercicio pleno sólo es posible cuando están dadas ciertas condiciones exteriores mínimas, se sigue que los bienes exteriores resultan, en alguna medida, relevantes para la vida feliz

225 Cf. Ackrill (1974). Véase también las observaciones de Stemmer (1992) p. 87, quien critica dicha línea de interpretación, y la amplia discusión de sus presupuestos en Kraut (1988) p. 3-9, 267-311. Para una defensa reciente de la interpretación inclusivista de la felicidad, véase Everson (1998).

y que, por lo mismo, habrá situaciones peculiarmente adversas en las que el virtuoso y el sabio no podrán ser plenamente felices, aunque nunca serán realmente infelices, pues jamás obrarán en contra de la virtud (cf. I 11, 1100b33-1101a8).[226] En lo que concierne a las complejas relaciones que vinculan la felicidad, la virtud y los bienes exteriores, la concepción aristotélica se sitúa así, a través de un delicado equilibrio, en una suerte de posición intermedia entre dos extremos opuestos, a saber: por un lado, las concepciones vulgares que identifican, sin más, la felicidad con el bienestar material; por el otro, las concepciones filosóficas en la línea del intelectualismo socrático –sobre todo, en su posterior recepción y desarrollo, tal como se verificó, en tiempos posteriores a Aristóteles mismo, en el seno de la escuela estoica– que identifican la felicidad con la mera posesión de la virtud y tienden así a suprimir toda conexión de la vida buena o feliz con los bienes exteriores y el bienestar material.

3. La virtud

La caracterización material de la felicidad que Aristóteles ofrece en *EN* I 6 establece, como se vio, la existencia de una vinculación directa entre felicidad y virtud, aunque no una simple identidad entre ambas: la felicidad no es simplemente la (posesión de la) virtud del alma racional, sino, más bien, la actividad plena según tal virtud, como cierto modo de vida. Sin embargo, el contenido material de la vida feliz, así definida, no podrá ser caracterizado de modo más específico sino a través de un tratamiento pormenorizado de las virtudes del alma racional como tales. Esto explica por qué Aristóteles concluye el tratamiento de la felicidad en el libro I de *EN* señalando de modo expreso que, siendo la felicidad una actividad del alma (racional) según su virtud perfecta, sólo se podrá llegar a una concepción más adecuada respecto de la felicidad, una vez que se haya explicado suficientemente qué es la virtud (cf. I 13, 1102a5-7). Esta concepción en torno a la conexión entre felicidad y virtud se refleja, pues, de modo directo en la estructura de *EN* como un todo, pues el tratamiento de la felicidad con que se abre y se cierra la obra (libros I y X) es complementado por el largo tratamiento de la virtud que ocupa gran parte de los libros centrales (II-IX). La secuencia de tratamiento felicidad (libro I) –virtud (libros II-IX)– felicidad (libro X) debe verse, por tanto, como una secuencia natural, en la que se trata, en el fondo, de una misma y única temática.

226 Para este punto, véase Vigo (1996) p. 443-449.

La teoría aristotélica de la virtud parte de una distinción básica entre dos tipos de virtudes, a saber: las virtudes éticas o del carácter y las virtudes dianoéticas o intelectuales. Aunque sólo las segundas son virtudes del intelecto como tal, ambos tipos de virtudes están conectados con las facultades propias del alma racional y son, por tanto, específicamente humanos. En el libro II de *EN* Aristóteles provee, en primer lugar, una caracterización *genérica* de la virtud ética, que prepara la posterior definición. Los elementos fundamentales de dicha caracterización son los siguientes. 1) La virtud ética no es algo dado por naturaleza, es decir, algo que los agentes racionales posean de nacimiento, ni tampoco algo contrario a su naturaleza de agentes racionales: se trata más bien de un cierto tipo de disposición habitual adquirida, para cuya adquisición los agentes racionales están naturalmente dispuestos, pero que sólo consuman a través de determinados procesos de habituación (véase II 1, 1103a18-26). 2) Los procesos de habituación sólo pueden darse allí donde las facultades o potencias subyacentes no admiten un único modo de actualización, como ocurre en el caso de las cosas naturales: la piedra sólo puede moverse por sí sola hacia abajo y el fuego hacia arriba, y por mucho que se los impulse en la dirección contraria nunca se habituarán a moverse hacia el lugar opuesto al que se dirigen naturalmente (cf. 1103a19-23). Es en el ámbito de las facultades o potencias racionales donde pueden tener lugar procesos de habituación, por cuanto dichas potencias, a diferencia de las potencias naturales, no apuntan de antemano en una única dirección, sino que pueden ser orientadas hacia objetivos diferentes o, para decirlo en términos de Aristóteles, son potencias de los contrarios (cf. *Met.* IX 2; X 5, 1047b31-35).[227] 3) Desde el punto de vista de su estatuto categorial, la virtud ética no es, pues, ni una simple afección pasiva (*páthos*) ni tampoco una mera facultad (*dýnamis*), sino, más bien, una disposición habitual o, si se prefiere usar la denominación más tradicional, simplemente un hábito (*héxis*) (cf. *EN* II 4, 1105b19-1106a14).

Ahora bien, la virtud ética no es el único tipo de disposición habitual, ya que hay muchos otros tipos de hábito, tanto operativos como prácticos y morales, incluido entre estos últimos el caso del vicio (*kakía*), que es lo opuesto de la virtud, desde el punto de vista evaluativo. Se impone, pues, proveer una caracterización más específica de la virtud ética, que indique de qué tipo de disposición habitual se trata. A ello apunta la famosa definición aristotélica, según la cual la virtud ética es

227 Para este punto, véase también arriba V.5, y la discusión en Vigo (1996) p. 60 n. 36, p. 180-181, 197-202.

una "disposición habitual de la decisión deliberada (*héxis proairetiké*), consistente en un término medio (*mesótes*) relativo a nosotros, determinado según razón, es decir, tal como lo haría el hombre prudente; más concretamente: un término medio entre dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto" (II 6, 1106b36-1107a3). En esta importantísima definición hay que destacar algunos aspectos fundamentales.

1) La virtud ética es un hábito vinculado con la facultad de la decisión deliberada (*proaíresis*), que en su sentido más propio, como se vio, está directamente vinculada con la capacidad propia de los agentes racionales de obrar con arreglo a una cierta representación de la felicidad. Que la virtud ética se relaciona con la decisión deliberada quiere decir, en primera instancia, que, a través del proceso de habituación, el agente racional puede interiorizar determinados patrones de decisión racional, que luego pasan a regular de modo inmediato –es decir: sin intervención expresa de procesos deliberativos– el modo en que dicho agente se confronta con las diversas situaciones de acción, al menos, con aquellas que resultan familiares o desprovistas de factores relevantes decisivamente novedosos.[228]

2) Como hábito de la decisión deliberada, la virtud ética opera en cada contexto de acción la determinación de un cierto término medio, que, como Aristóteles aclara, no constituye un término medio matemático, sino relativo al sujeto del caso (cf. *EN* II 5, 1106a24-b8). La introducción de la noción de término medio pone de manifiesto una doble relatividad que caracteriza estructuralmente a la virtud ética: por un lado, la virtud ética se relaciona con determinados tipos de situación de acción (en el caso de la valentía, por ejemplo, las situaciones de peligro) y, por otro, con las reacciones emocionales del sujeto frente a tales tipos de situaciones (en el caso de las situaciones de peligro, el miedo). A esta doble referencialidad apunta Aristóteles, cuando establece que el ámbito de referencia (*perì tí*) propio de la virtud ética son determinadas acciones y emociones (*perì práxeis kaì páthe*) (cf. II 4, 1104b13-14; véase también III 1, 1109b30). Ahora bien, tanto las marcas relevantes de las situaciones de acción (*vgr.* el peligro) como las correspondientes reacciones emocionales (*vgr.* el miedo) admiten diferencias de grado, pues pueden ser mayores o menores. Esto explica que el agente pueda caer respecto de ellas

228 Cf. Vigo (1996) p. 287.

en actitudes que configuran errores ya por exceso (*vgr.* tener demasiado miedo ante algo no muy temible, como el cobarde), ya por defecto (*vgr.* temer demasiado poco frente a algo realmente temible, como el temerario). Es la virtud (*vgr.* aquí la valentía), que interioriza los patrones de decisión racional característicos de la prudencia, la que permite determinar aquí el término medio adecuado a las circunstancias y el agente del caso. Dicho término medio no es un simple promedio aritmético, es decir, ser valiente no consiste en ser un poco cobarde y un poco temerario. Más bien, el término medio virtuoso es determinado de acuerdo con lo que Aristóteles denomina la *recta razón* (*orthòs lógos*) (cf. V 1, 1138b19-20; véase también *EE* II 5, 1222a8-10), la cual constituye un principio puesto en juego por la virtud intelectual de la prudencia,[229] y tal determinación tiene lugar en cada caso con vistas a la situación particular de acción y a las características del agente concreto. En tal sentido, explica Aristóteles que, desde el punto de vista evaluativo, el término medio es, en realidad, un extremo, pues es el bien y lo mejor en la situación de acción del caso (cf. *EN* II 6, 1107a6-8).

Por último, 3) la referencia a los patrones de racionalidad propios del hombre prudente da expresión a la peculiar conexión que establece la concepción aristotélica entre la(s) virtud(es) ética(s), por un lado, y la virtud intelectual de la prudencia, por el otro. Como Aristóteles afirma expresamente, ni a) hay genuinas virtudes éticas sin prudencia, ni b) hay prudencia sin virtudes éticas (véase *EN* VI 13, 1144a23-b32), ya que: a) si se hace abstracción de la prudencia, las virtudes éticas quedan reducidas a los meros talentos naturales en los que se basa su posterior desarrollo a través del proceso de habituación, pero dichos talentos, a los que Aristóteles denomina "virtudes naturales" (cf. 1144b3: *physikè areté*), privados de una adecuada orientación intelectual, pueden resultar incluso perjudiciales para el propio sujeto (cf. 1144b1-16); b) no cualquier capacidad para hallar los medios adecuados para realizar un fin merece el nombre de prudencia, sino sólo aquella que se dirige exclusivamente a los fines conectados con la virtud ética (cf. 1144a23-37). A través de su relación con la prudencia, la virtud ética, que es como tal una disposición habitual del carácter, involucra, sin embargo, un componente de origen intelectual, lo que muestra que la concepción aristotélica no

229 Cf. *EN* VI 13, 1144b21-28; véase también Wieland (1999) p. 122-127.

puede interpretarse como si implicara una separación radical entre el ámbito del hábito moral, por un lado, y el de la racionalidad práctica, por el otro.[230]

Aristóteles complementa la presentación de esta concepción general de la virtud ética con una breve, pero detallada y frecuentemente brillante fenomenología de las diferentes virtudes éticas particulares. A diferencia del análisis platónico en la *República*, que se orienta a partir de cuatro virtudes fundamentales –moderación o templanza (*sophrosýne*), valentía (*andreía*), sabiduría (*sophía*), en el sentido amplio que abarca tanto el uso teórico como el práctico de la razón, y justicia (*dikaiosýne*), las cuatro virtudes que la tradición cristiana conoció posteriormente como las "virtudes cardinales" (véase *República* IV 427d-445e) –, el catálogo aristotélico de las virtudes éticas se presenta, en principio, como más amplio, pero también como menos claramente organizado. Las virtudes que Aristóteles considera, conjuntamente con los vicios correlativos, son las siguientes: la valentía (*andreía*) (*EN* III 9-12), la moderación o templanza (*sophrosýne*) (III 13-15), la liberalidad (*eleuthería*) (IV 1-3), la magnificencia (*megaloprépeia*) (IV 4-6), la magnanimidad (*megalopsychía*) (IV 7-9), la ambición noble (IV 10), la mansedumbre (*praótes*) (IV 11), la afabilidad (IV 12), la sinceridad o veracidad con referencia a la propia persona (*ho aletheutikós*) (IV 13), el buen humor o donaire (*eutrapelía*), la modestia o pudor en el uso de la palabra (*aidós*) (IV 15), la justicia (*dikaiosýne*) y sus especies (V), la amistad (*philía*) (VIII y IX 1-4, 9-12), la benevolencia (*eúnoia*) (IX 5), la concordia (*homónoia*) (IX 6), la beneficencia (*hoi euergétai*), el recto amor a sí mismo (*tò phílauton*) (IX 8). Si bien no todas estas virtudes son consideradas con el mismo detalle, hay algunos análisis que, por su notable grado de diferenciación y penetración, merecen, sin duda, el apelativo de magistrales, tales como, por ejemplo, los de la valentía, la moderación, la justicia y la amistad. No es casual, por otra parte, que los análisis más detallados estén dedicados a aquellas virtudes que, desde el punto de vista sistemático, pueden considerarse básicas o fundamentales. Tres de ellas, la valentía y la moderación y la justicia, forman parte del catálogo de las virtudes cardinales, anticipado por Platón, sin olvidar que la restante, la amistad, constituye una virtud fundamental, junto con la propia justicia, a la hora de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la vida en comunidad.

En el tratamiento de cada una de las virtudes éticas particulares Aristóteles intenta caracterizar el comportamiento típico que distingue a quien la posee, con-

230 Para este punto, véase Sorabji (1973-74); Irwin (1975); Vigo (1996) p. 285-296; Sherman (1999).

trastándolo a la vez con el comportamiento propio de los dos vicios correlativos, el correspondiente al exceso y el correspondiente al defecto. Una breve referencia al tratamiento de la valentía (*EN* III 9-12) puede servir aquí para ilustrar, al menos, en algunos de sus rasgos más característicos, el tipo de aproximación que Aristóteles practica en su discusión de las diferentes virtudes éticas. Como se ha dicho arriba, el ámbito de referencia de las virtudes éticas viene dado, en cada caso, por determinado tipo de situación de acción y por un determinado tipo de reacción afectiva o emocional estructuralmente conectado con tal tipo de situación. Se ha dicho también que, en el caso particular de la valentía, se trata, respectivamente, de las situaciones de peligro y de la reacción emocional del miedo, cuyo contrario es la audacia u osadía (*thárros*), considerada también como una reacción efectiva que trae consigo una tendencia a obrar de cierto modo. La valentía constituirá, pues, el término medio respecto del miedo y la osadía (cf. III 9, 1115a5-7; véase también II 7, 1107b1).[231] De modo correspondiente, los extremos viciosos que se le oponen son, por un lado, el comportamiento propio del cobarde (*deilós*), que constituye el exceso respecto del miedo, y, por otro, el comportamiento propio del osado (*thrasýs*), que debe ser caracterizado no tanto como una ausencia de miedo, sino, más bien, como un exceso de osadía (cf. 1107b1-4). Ahora bien, prácticamente todos los males pueden ser percibidos, bajo determinadas circunstancias, como peligros o amenazas, y pueden ser, por lo mismo, temidos, ya que el miedo no es, en definitiva, sino la expectativa de un mal venidero. Así ocurre, por ejemplo, con la mala reputación, la pobreza, la enfermedad o la falta de amigos (cf. III 9, 1115a7-11). Sin embargo, en el sentido más propio del término, no se habla de valentía con referencia a todos los males posibles, sino tan sólo respecto del más terrible de ellos, que es la muerte, y ni siquiera con referencia a cualquier tipo de situación en la cual se corre peligro de muerte, como pueden ser los naufragios o ciertas enfermedades, sino, más específicamente, con referencia al peligro de muerte tal como éste se presenta y debe ser afrontado en el contexto bélico (cf. 1115a24-32). Respecto de otros males, como algunos de los antes mencionados, sólo se puede hablar de valentía, en cambio, en un sentido derivado y metafórico (*katà metaphorán*), que se funda en la existencia de cierta semejanza (*tì hómoion*) con el caso focal al que apunta el uso propio del término (cf. 1115a14-15).

231 Para un tratamiento más amplio de ambos tipos de reacción emocional frente al peligro, véase *Ret.* II 5, 1382a20-1383a12 y 1383a13-b10, respectivamente.

Pues bien, junto a 1) la forma básica de la valentía, Aristóteles considera de modo expreso la existencia de cinco formas derivativas, que guardan una similitud cada vez más lejana con la genuina valentía, a saber: 2) la valentía en el sentido de lo que hoy llamaríamos el coraje cívico o político (*he politikè andreía*), que es la más parecida a la valentía en sentido propio, y se refiere a los peligros que debe afrontar un ciudadano para obtener los honores y evitar las sanciones que la ley fija en cada caso (cf. III 11, 1116a16-b3); 3) la valentía basada en la experiencia, tal como la ponen de manifiesto, por ejemplo, los soldados profesionales, que, a diferencia de los novatos y los voluntarios, reaccionan del modo adecuado frente a los frecuentes casos de falsa alarma y en otras situaciones comparables (cf. 1116b3-22); 4) la valentía que procede de la ira o la impetuosidad, que es la forma más elemental de la valentía, en el sentido de que se asemeja al tipo de reacción instintiva de furia que suelen producir las bestias frente al dolor (cf. 1116b22-1117a9); 5) la valentía que procede de un temperamento confiado, la cual es muy endeble, por no estar basada en los motivos correctos, y, por lo mismo, desaparece enseguida, cuando las cosas no salen como se espera (cf. 1117a9-22); y, por último, 6) la valentía que procede de la ignorancia, que resulta todavía más endeble que la anterior, pues ni siquiera está respaldada en la confianza en sí mismo (1117a22-27).

Tomadas las cosas en sentido estricto, lo característico del valiente será, pues, la capacidad de afrontar sin miedo (*adeés*) una muerte noble (*perì tòn kalòn thánaton*), con todo lo que ello apareja, y tal como ocurre, sobre todo, en el contexto bélico (cf. III 9, 1115a32-35). A diferencia de otras situaciones desgraciadas que involucran riesgo de muerte, tales como naufragios, enfermedades, etc., la situación propia del contexto bélico adquiere, a juicio de Aristóteles, una especial relevancia moral, porque pone en juego bienes morales superiores, como son la seguridad o bien la honra de la patria y también la propia honra personal (cf. 1115a35-b6). En el marco de la confrontación bélica, tales bienes muy frecuentemente no pueden preservarse más que al precio de asumir el riesgo de la pérdida de la propia vida. Bajo tales condiciones, el virtuoso pondrá de manifiesto su calidad de valiente aceptando incluso la propia muerte, cuando lo contrario significara huir cobardemente, traicionar y eventualmente dañar a sus amigos y compatriotas, y perder así, de modo vergonzoso, también la propia honra (cf. III 11, 1116b19-23; véase también IX 8, 1169a18-25).

Ahora bien, sería un error ver en este decidido énfasis en la peculiar relevancia moral de la situación de riesgo propia del contexto bélico meramente el resultado

del influjo de una moral heroica que, al menos, en forma residual, todavía pervivía y mantenía alguna vigencia en el contexto cultural de la época. Sin negar la presencia activa de motivos heredados de la moral heroica tradicional, lo decisivo es reconocer aquí el hecho de que la defensa aristotélica de la valentía se apoya en premisas básicas muy diferentes. Ante todo, hay que enfatizar que el hombre valiente, tal como lo caracteriza Aristóteles, no necesita ser un héroe que ve en la muerte en combate la posibilidad más alta de realización de su esencia. Por el contrario, Aristóteles enfatiza que el acto de valentía que asume el riesgo de la muerte no resulta, por sí mismo, grato, al menos, hasta que alcanza su término (cf. III 12, 1117b15-16). A ello se agrega que la muerte es lo más temible de todo, porque marca el límite más allá del cual no parece haber ya nada bueno ni malo para el agente de praxis, sino tan sólo una completa inactividad (cf. III 9, 1115a26-27). El riesgo de precipitarse irreversiblemente en tal estado constituye un precio tanto más alto cuanto más virtuoso y feliz se es, ya que un hombre así es quien más merecería seguir viviendo y no quedar privado de los bienes propios de la actividad del alma (cf. III 12, 1117b9-13). Con todo, allí donde la salvación de la propia vida biológica sólo se puede lograr al precio de poner en peligro bienes mayores y resignar también la propia honra, lo que implica, a su vez, la necesidad de asumir la carga de continuar viviendo en condiciones moralmente inaceptables y, por lo mismo, en completa infelicidad, el hombre virtuoso preferirá siempre, a juicio de Aristóteles, morir dignamente a seguir viviendo de ese modo. Y al hacer esto no obrará sólo en favor de los demás. Por el contrario, al dar su vida por un objetivo más alto estará escogiendo, al mismo tiempo, lo que, bajo tales circunstancias, resulta también lo mejor para él mismo (cf. IX 8, 1169a25-35). Lo que justifica la defensa de la valentía que Aristóteles lleva a cabo no es, por tanto, una simple adhesión a determinados motivos de la moral tradicional, sino, más bien, una consideración específica relativa a la naturaleza de los bienes y los males involucrados en aquellas peculiares situaciones de acción que reclaman justamente el tipo de comportamiento que caracteriza a quien posee dicha virtud. Por lo mismo, en las condiciones que Aristóteles tiene en vista, la decisión del valiente en favor del sacrificio de la propia vida debe verse ni más ni menos que como la expresión de lo que en tales circunstancias exige la *recta ratio* (cf. III 10, 1115b17-20). Por esta razón, Aristóteles puede caracterizar la valentía como una *virtud* ética. Esto equivale a decir que la valentía constituye, como tal, un tipo de comportamiento que debe verse como intrínsecamente racional, ya que toda virtud moral consiste,

como se vio, en un término medio que está en correspondencia con los patrones de evaluación propios de la virtud intelectual de la prudencia.

4. La prudencia y la verdad práctica

Junto a las virtudes éticas o del carácter Aristóteles reconoce también, como se dijo, la existencia de disposiciones habituales virtuosas que permiten el buen empleo de las facultades racionales o intelectivas: las virtudes dianoéticas o intelectuales, a las que Aristóteles dedica un tratamiento específico en el libro VI de la *EN*. El punto de partida básico de dicho tratamiento viene dado por la constatación de que el rasgo común a todas las virtudes del intelecto reside en su referencia estructural a la verdad: la verdad (*alétheia*) es la función u obra (*érgon*) propia de todas las facultades intelectuales (cf. VI 2, 1139a29; 1139b12). En tal sentido, Aristóteles caracteriza a las cinco virtudes intelectuales fundamentales –a saber: arte o técnica (*téchne*), prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*), ciencia (*epistéme*), intelecto no-discursivo (*noûs*) y sabiduría (teórica) (*sophía*)– como disposiciones por medio de las cuales el alma *está en* o bien *da con* la verdad (*aletheúei*) (cf. VI 3, 1139b15-17; véase también VI 2, 1139b12-13). Sin embargo, no todos los usos del intelecto son del mismo tipo. Hay una diferencia básica entre el uso teórico-especulativo del intelecto, tal como tiene lugar, por ejemplo, en la actividad científica pura, por un lado, y el uso práctico del intelecto, cuando éste opera guiando las acciones de carácter práctico-moral o bien técnico-productivo, por el otro. De hecho, entre las cinco virtudes intelectuales mencionadas, dos de ellas, técnica y prudencia, se vinculan directamente con el uso práctico del intelecto, mientras que otras dos, ciencia y sabiduría, conciernen a su uso teórico-especulativo. El caso del intelecto (*noûs*) es, en cambio, menos claro, pues Aristóteles no le dedica un tratamiento independiente, y hay algunas razones para pensar que pretende conectarlo, con las especificaciones del caso, tanto con la actividad puramente teórica como con la actividad práctica.[232]

Como quiera que sea, la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de las facultades intelectivas y, en conexión con ella, la distinción entre virtudes vinculadas con uno u otro tipo de empleo del intelecto trae consigo también la necesidad de establecer una diferenciación en el concepto de verdad, pues sólo sobre esa base puede decir Aristóteles que la función u obra de *todas* las facultades intelec-

232 Véase Vigo (2002) p. 91 nota 19.

tivas reside en la verdad, y que *todas* las virtudes intelectuales son disposiciones por medio de las cuales el alma está en o da con la verdad. En efecto, junto a la noción habitual de verdad teórica –caracterizada básicamente en términos de la adecuación o correspondencia del pensamiento (juicio, enunciado predicativo) con su objeto[233] –, Aristóteles introduce aquí la noción de verdad práctica (cf. *EN* VI 2, 1139b26-27: *alétheia praktiké*). Según esto, virtudes del uso teórico del intelecto como ciencia y sabiduría quedan estructuralmente referidas a la verdad teórica, mientras que virtudes del uso práctico del intelecto como técnica y, especialmente, prudencia se vinculan, en cambio, con la verdad práctica, y no con la verdad en su sentido teórico más habitual.

La importancia de la noción de verdad práctica en el contexto del pensamiento aristotélico ha sido reconocida con frecuencia, y dio origen a toda una tradición de pensamiento ético-político en el ámbito de la posterior filosofía práctica del Medioevo. Sin embargo, los intérpretes han tenido generalmente grandes dificultades a la hora de hacer justicia a la especificidad de esta nueva noción de verdad y han tendido a asimilar o reducir la verdad práctica, de uno u otro modo, a la noción habitual de verdad teórica, al concebir a la verdad práctica como una verdad referida a determinados enunciados predicativos, a saber: aquellos que o bien versan sobre materias prácticas o bien están insertos en contextos práctico-deliberativos y comunican constataciones relevantes dentro de dichos contextos (*vgr.* constataciones sobre los medios conducentes a la obtención de los fines deseados). En reacción frente a esta tendencia a reabsorber la verdad práctica en la noción habitual de verdad teórica, algunos intérpretes modernos han enfatizado la especificidad irreductible de la verdad práctica, señalando que ésta no debe verse como una verdad de determinados enunciados referidos a las acciones sino como una verdad *de las acciones mismas*.[234] Esta sugerencia es correcta, como puede verse a partir de la caracterización aristotélica de dicha noción de verdad. Aristóteles explica que sólo hay verdad práctica cuando se dan tres condiciones básicas, a saber: 1) el deseo (*órexis*) que motiva la acción debe ser moralmente recto (*orthé*), 2) la determinación racional (*lógos*) de los medios que conducen al fin intencionado por el deseo debe ser verdadera, y 3) debe haber una cierta identidad (*tà autá*) entre lo que afirma tal determinación racional y lo que persigue el deseo (cf. *EN* VI 2, 1139a22-26).

233 Cf. *Met.* IV 7, 1011b25-27; VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5. Véase la discusión en Vigo (1997).

234 Véase Anscombe (1965) p. 157-158; Inciarte (1986) p. 201.

El error habitual, que lleva a no reconocer la especificidad de la noción de verdad práctica así caracterizada, consiste en creer que la condición 2) por sí sola provee dicha caracterización, con lo cual la verdad práctica sería meramente la verdad de los enunciados descriptivos en los que se establecen los medios para la obtención del fin deseado en cada caso. Pero es obvio que en el caso de la condición 2) se trata de la noción habitual de verdad teórica, pues dicha condición está referida a enunciados descriptivos. La caracterización de la verdad práctica no viene dada por la condición 2), tomada por sí sola, sino por el conjunto de las tres condiciones mencionadas. El punto puede aclararse por referencia a la estructura del silogismo práctico (véase arriba IV.3). Así leída, la condición 1) remite a la premisa mayor del silogismo práctico y la condición 2) a la menor, mientras que la condición 3) a la necesidad de vincular ambas en una cierta unidad significativa para poder extraer la conclusión contenida en ellas. En el caso del silogismo práctico, tal vinculación identificatoria de ambas premisas es obra de la intervención de la decisión deliberada (*proaíresis*), y la conclusión así resultante no es otra que la acción que está en correspondencia con el deseo referido al fin, contenido en la permisa mayor. Tal es la razón por la cual Aristóteles caracteriza a la verdad práctica como una verdad que está en correspondencia con el deseo recto (cf. 1139b29-31).[235]

Así, por ejemplo, si se desea beber (premisa mayor), y se identifica como bebida (p. ej. agua) el líquido contenido en un vaso que está al alcance de la mano (premisa menor), la acción de beber resultante (conclusión) está en correspondencia con el deseo que la motivó, porque los medios escogidos para alcanzar el fin deseado fueron adecuados, dicho de otro modo: porque la constatación 'esto es bebida (agua)', que provee el contenido de la premisa menor del silogismo práctico, es verdadera (condición 2) de la caracterización de la verdad práctica). Ahora bien, para que la acción resultante configure un caso de verdad práctica no basta con que resulte conforme al deseo del caso, por haber sido elegidos adecuadamente los medios para obtener el fin, sino que se requiere, además, que dicho deseo sea como tal *recto* o *aceptable*, desde el punto de vista de la evaluación moral. Un deseo como el de beber para saciar la sed, salvo casos de contextos de acción muy excepcionales, podrá satisfacer sin mayores problemas un test de aceptabilidad moral, que atienda a su posible inserción armónica en un proyecto global de la propia vida, orientado a partir de una adecuada representación de conjunto de lo que ha de ser una vida

---

235 Para una defensa de esta interpretación véase, Vigo (1998a).

buena (feliz) para el hombre. En cambio, el deseo de asaltar un banco, aunque pueda ser realizado exitosamente, no dará lugar a acciones que puedan contar como casos de verdad práctica, pues dicho deseo no puede ser considerado recto, desde el punto de vista de la evaluación moral, de modo que no satisface la condición 1) en la caracterización de la verdad práctica. Por otro lado, aun siendo recto el deseo que la motiva, una acción puede fracasar por simples razones cognitivas, concretamente allí donde hay error en la determinación de los medios que conducirían a lograr el fin deseado. Si, por ejemplo, en el caso del deseo de beber, la identificación del líquido contenido en el vaso como 'bebida' o 'agua' resulta ser errónea, por tratarse en verdad de solvente, la acción resultante de dicha identificación errónea no permitirá alcanzar el fin buscado (*vgr.* saciar la sed) e incluso podrá producir otros resultados diferentes, no deseados como tales (p. ej. producirse daños al ingerir un líquido venenoso como el solvente). Tampoco aquí, por tanto, la acción resultante podrá contar como un caso de realización de la verdad práctica.

Sobre esta base es posible explicar la conexión estructural que vincula a las virtudes intelectuales prácticas como prudencia y técnica con la verdad práctica. Dicha conexión viene dada por el hecho de que, cada una en su ámbito propio de referencia, tanto la técnica como la prudencia son disposiciones habituales que permiten a quien las posee determinar, en cada contexto de decisión y acción, los caminos y medios más adecuados para alcanzar los fines deseados, ya sean los fines de una determinada actividad productiva particular, o bien los fines más abarcadores que forman parte del diseño general de una vida buena para el hombre. Pero, dada la subordinación de los fines propios de la actividades técnico-productivas a los fines propios de las actividades práctico-morales (véase arriba VI.2), es claro que no es la técnica sino más bien la prudencia aquella virtud que más estrechamente vinculada se encuentra con la verdad práctica como tal. La razón de ello es evidente: los criterios para el tipo de evaluación requerida por la condición de rectitud del deseo (condición 1) en la caracterización de la verdad práctica) proceden, como tales, del ámbito de la reflexión estrictamente moral acerca de lo que en general es bueno para la vida humana, y no de meras consideraciones técnicas acerca de lo que es bueno para alcanzar tal o cual objetivo particular vinculado con una determinada actividad productiva.[236]

236 Para la subordinación de la técnica a la prudencia desde el punto de vista de la verdad práctica, véase Vigo (2002) p. 98-104.

La conexión esencial que vincula a la prudencia con la verdad práctica, caracterizada por medio de las tres condiciones mencionadas, concierne varios aspectos. En primer lugar, hay que recordar que la prudencia, como capacidad para hallar los medios adecuados en cada contexto particular de acción, no queda referida sin más a cualquier tipo de fin, sino tan sólo a los fines vinculados con la virtud ética, pues, como se vio, no hay prudencia sin virtud ética (ni virtud ética sin prudencia). Esto quiere decir que sólo hay intervención de la prudencia en la averiguación de los medios, allí donde el cumplimiento del requerimiento de rectitud del deseo, que resulta esencial para la posibilidad de la verdad práctica, está garantizado. Más aún: como se dijo, la condición que exige la rectitud del deseo apunta a la posible integración armónica de los fines particulares de acción en el contexto más amplio de un proyecto global de la propia vida, orientado a partir de una representación adecuada de la vida buena o feliz. Por tanto, dicho requerimiento apunta, desde el comienzo, al mismo plano de la consideración de la propia vida como una cierta totalidad de sentido en el que se sitúa también la prudencia, pues ésta no es sino la capacidad de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre, es decir, para la vida buena en general, y no sobre aquello que apunta meramente a la consecución de determinados fines particulares (cf. *EN* VI 5, 1140a25-31; VI 8, 1141b11-21). La perspectiva global sobre la propia vida, que caracteriza esencialmente a la prudencia, va involucrada también, por tanto, en el requerimiento de rectitud del deseo, que forma parte de la caracterización de la verdad práctica, en la medida en que ambos apuntan a la función posibilitante que desempeña la representación ideal de la vida buena o feliz, con vistas al adecuado despliegue de la racionalidad práctica.[237] En segundo lugar, también desde el punto de vista del requerimiento de verdad de la determinación racional se advierte la conexión estructural que vincula verdad práctica y prudencia. En efecto, la correcta determinación de los medios conducentes al fin deseado es condición necesaria para la ocurrencia de la verdad práctica. Y la prudencia es justamente la capacidad que permite deliberar adecuadamente sobre los medios adecuados para los fines de la vida buena y, con ellos, también de realizar dichos fines a través de la elección de los medios adecuados en cada contexto particular de acción, pues, como aclara Aristóteles, el hombre prudente no es sólo

---

237 Para este aspecto en el requerimiento de rectitud del deseo, véase Vigo (1998a) p. 286-288, 305-306. Veáse también Chateau (1997) p. 237-244.

capaz de deliberar bien, sino también de *realizar* adecuadamente lo que la buena deliberación indica en cada caso.[238] Por lo tanto, como disposición habitual de la facultad intelectiva práctica, la prudencia pone a su poseedor en condiciones de producir en cada contexto particular de acción siempre aquellas acciones que, por responder a deseos rectos y ser resultado de una adecuada elección de los fines, configuran casos de realización de la verdad práctica y contribuyen, como tales, al logro de una vida buena para el agente. El hombre prudente logra traducir en sus acciones particulares una adecuada representación de la vida buena, sea ésta la correspondiente a la vida según la propia prudencia y las virtudes éticas, o bien la correspondiente al ideal de la vida contemplativa según la sabiduría, cuya realización presupone también la posesión de la prudencia. De ese modo, el hombre prudente logra realizar en concreto dicho ideal de vida, con lo cual su obrar queda inscripto, desde el comienzo, en el ámbito propio de la verdad práctica, y ello precisamente en cuanto cuenta con la guía de la prudencia.

5. De la ética a la política

El texto de *EN*, tal como se lo conoce hoy, sorprende al lector con un final inesperado, pues sus últimas palabras rezan: "Comencemos, pues, con la exposición" (X 10, 1181b24). Mucho se ha discutido la cuestión de si estas palabras remontan a Aristóteles mismo o han sido introducidas posteriormente por algún editor antiguo. Lo que no puede discutirse es que ellas pretenden establecer un nexo entre el tratamiento de *EN* y el de *Pol.*, pues, de hecho, no es otra la función de todo el capítulo 10 de *EN* X, que es el último de la obra.

Más allá de la debatida cuestión de tipo histórico-filológico, referida a la fecha de composición de ambas obras y a la posibilidad de verlas como parte de un todo mayor desde el punto de vista literario, es indudable que, desde el punto de vista sistemático, hay en el pensamiento de Aristóteles una conexión estrecha entre las disciplinas que las dos obras abordan, a saber: la ética como teoría de la vida buena o feliz para el agente individual de praxis, por un lado, y la política como teoría de la mejor forma posible de organización de la vida comunitaria, por el otro. Un primer aspecto de tal conexión concierne a la concepción aristotélica de la felicidad. Como se vio, Aristóteles concibe a la felicidad, es decir, la vida buena o, lo que es lo mismo, plena o lograda para el hombre como una vida de pleno

238 Cf. *EN* VII 11, 1152a6-9; véase también VI 13, 1143b18-1144a9 y la discusión en Vigo (1996) p. 292-293.

despliegue de las virtudes del alma racional, sea en la contemplación teórica (*vgr.* la vida según la sabiduría y el intelecto teórico, también llamada en la tradición la *vida contemplativa*), sea en el ejercicio de las virtudes éticas (*vgr.* la vida según la prudencia o sabiduría práctica, conocida tradicionalmente como la *vida activa*). Ahora bien, a la vida buena para el hombre, en cualquiera de estas dos formas, no es posible llegar, a juicio de Aristóteles, fuera del contexto de la comunidad política. Por una parte, no es posible llegar a adquirir adecuadamente los correspondientes hábitos virtuosos, sea del intelecto o bien del carácter, si se está excluido desde el comienzo del proceso de mediación social de los correspondientes patrones de racionalidad, a través de la educación y la práctica guiada por quienes ya poseen dichos hábitos, un proceso que comienza incluso mucho antes que la educación formal, ya con el aprendizaje del lenguaje y de patrones elementales de comportamiento en el seno de la familia. Por otro lado, una vez que se posee ya hábitos virtuosos consolidados, sólo se estará en condiciones de poder ejercitarlos de modo pleno y regular, si se vive en el marco de una comunidad política, dentro de la cual se cuenta con instituciones adecuadas, con determinados mecanismos de satisfacción de las necesidades básicas y con cierto tipo de división del trabajo. En el caso de las virtudes éticas, la necesidad de un adecuado contexto social para su pleno despliegue es evidente, pues sólo se puede ser justo, moderado, generoso, etc., si se cuenta con los medios adecuados, con las cosas a que dichas virtudes están referidas y también con aquellos otros respecto de los cuales ejercitarlas (cf. *EN* X 7, 1177a30-32; véase también X 8, 1178a23-34). En el caso de las virtudes del intelecto en su uso puramente teórico, que son las que subyacen a las actividades propias de la vida contemplativa, Aristóteles enfatiza el hecho de que su ejercicio pleno tiene menores requerimientos exteriores, lo cual, sin embargo, no le impide señalar al mismo tiempo que el sabio, que incluso puede dedicarse en soledad al pensamiento, desarrollará mejor las actividades propias de la contemplación si cuenta con buenos compañeros para ello (cf. X 7, 1177a32-b1). A ello se agrega el hecho de que para garantizar en el largo plazo las posibilidades de una dedicación regular a las actividades propias de la contemplación se requiere la existencia de un adecuado contexto social e institucional, lo que obligará necesariamente al sabio contemplativo a sacrificar parte de su ocio creativo para involucrarse en las actividades de la vida pública, entre otras cosas, para poder gozar de la posibilidad del ocio creativo también en el futuro (cf. 1177b4-6). En tal sentido, y al igual que el hombre prudente dedicado a la vida de ejercicio de las

virtudes éticas, tampoco el filósofo dedicado a la vida contemplativa podrá llegar al pleno despliegue de sus capacidades fuera del ámbito de la comunidad política. Por ello, explica Aristóteles, que para vivir excluido de la comunidad política no queda otra alternativa que gozar de un tipo de autosuficiencia que se sitúa o bien muy por debajo o bien muy por encima del nivel específicamente humano: habrá que ser o bien una bestia o bien un dios (cf. *Pol.* I 3, 1253a27-29). El ámbito propio de despliegue de las facultades racionales constitutivas del hombre es, pues, el ámbito de la comunidad política, y ni siquiera el filósofo dedicado a la vida contemplativa constituye aquí una excepción, pues Aristóteles, a pesar de la protesta de Nietzsche, no lo concibe como quiere éste, al modo de una criatura que fuera, a la vez, una bestia y un dios.[239]

Si el ideal de la vida buena para el hombre sólo puede realizarse adecuadamente en el marco de la comunidad política, es razonable que la ética, que en uno de sus aspectos fundamentales es justamente una teoría de la vida buena para el hombre, encuentre su continuación natural en la política, en la medida en que ésta tematiza justamente las condiciones que debe satisfacer una organización comunitaria para contribuir al objetivo de la vida buena, tanto a nivel individual como de conjunto. Un segundo aspecto que permite dar cuenta de la estrecha conexión entre ética y política concierne al papel de la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*). En efecto, Aristóteles sostiene que la disposición intelectual virtuosa que, a nivel individual, permite al hombre prudente configurar exitosamente su vida con arreglo a un ideal adecuado de la vida buena para el hombre es, en esencia, la misma que se denomina también 'política' (*politiké*), allí donde se trata de su aplicación y despliegue en el nivel correspondiente a la organización y la conducción de la vida comunitaria (cf. *EN* VI 8, 1141b23-24). En rigor, no sólo hay dos diferentes formas de despliegue de la prudencia, a nivel individual y a nivel de la comunidad política, sino que, además, la prudencia política se divide, según su ámbito específico de despliegue, en una prudencia legislativa o arquitectónica, la vinculada con la tarea del legislador, y una prudencia práctica, que puede ser ya la que se pone de manifiesto en las asambleas populares o bien en los tribunales (cf. 1141b24-29). Ahora bien, si la virtud intelectual de la prudencia tiene, desde el punto de vista de su despliegue efectivo, su continuidad natural en la prudencia política, algo análogo vale, en el plano de la reflexión filosófica, para las corres-

239 Véase Nietzsche (1889) p. 51 n° 3.

pondientes ciencias que toman por objeto cada uno de esos modos de despliegue de la virtud suprema del uso práctico del intelecto, esto es, la ética y la política, respectivamente. Como disciplinas situadas en el plano de la reflexión filosófica de la acción, y no en el plano de la orientación inmediata de la acción misma, ni la ética ni la política deben confundirse, por cierto, con los correspondientes hábitos virtuosos que caracterizan al hombre prudente y al buen legislador, juez o gobernante. Pero la continuidad existente entre dichos hábitos, en la medida en que todos ellos deben verse como diferentes modos de realización de una misma virtud intelectual, la prudencia misma, funda, en el plano de la reflexión filosófica, la correspondiente continuidad de las ciencias que toman a cada uno de ellos como objeto de la reflexión filosófica.

6. El carácter político del hombre y la génesis de la ciudad

Que Aristóteles concibe al hombre como un ser naturalmente social o bien, en el sentido propiamente griego del término, político (*phýsei politikòn zô(i)on*) (cf. *Pol.* I 2, 1253a2-3),[240] es cosa generalmente sabida. Menos habitual, en cambio, es hallar genuina comprensión del verdadero alcance de esta posición aristotélica, que no pretende afirmar, por supuesto, que todo hombre se dedique o tienda naturalmente a lo que se denominaría actividad política en el sentido moderno del término, ni tampoco siquiera que la sociedad humana, en sus formas más complejas de organización, sea un hecho dado *ab origine*, sin mediación de ningún tipo de proceso de desarrollo cultural. Por el contrario, Aristóteles considera a estructuras sociales tales como la familia, la casa, la aldea y la ciudad o comunidad política (*pólis*) como resultados de un proceso de desarrollo, y sostiene, sin embargo, al mismo tiempo que ellas existen 'por naturaleza'. La última expresión no apunta aquí, por tanto, a un carácter supuestamente originario, desde el punto de vista histórico, sino más bien al hecho de que es sólo en el marco de dichas estructuras y de la mediación cultural que ellas facilitan como puede el hombre llegar al pleno despliegue de las capacidades naturales que lo distinguen de los demás vivientes y, con ello, a alcanzar plena conformidad con su propia naturaleza (cf. 1252b27-1253a7). Dicho de otro modo, el concepto de naturaleza está empleado aquí en un sentido claramente teleológico, que apunta a la plena realización de

240 Para las diferentes posibilidades de interpretación de esta caracterización, véase Berti (1997c) p. 23-25; Schütrumpf (1991) p. 207-210 nota a 1253a2.

las capacidades específicamente humanas.[241] En particular, Aristóteles enfatiza aquí el hecho de que sólo en el marco de la comunidad política puede llegar a su adecuado despliegue la capacidad de la comunicación lingüística, que es la que provee, a su vez, la base para la mediación social de la comprensión moral: la voz de los animales sirve a lo sumo como signo exterior de las sensaciones de placer y dolor, pero el lenguaje humano permite vehiculizar las distinciones establecidas por medio de las capacidades que permiten discriminar entre lo moralmente bueno o malo, lo justo y lo injusto, etc.[242] Entre los seres vivos, el hombre es el único que posee la capacidad de la palabra (cf. *Pol.* I 2, 1253a9-10) y está, como tal, naturalmente destinado a vivir en el contexto de la comunidad política.

Ahora bien, la comunidad política es, por cierto, la forma más compleja de organización social humana, a la que todas las otras apuntan como al fin en el cual obtienen su propia consumación. Tal como sólo dentro de la totalidad del organismo vivo pueden cumplir su función propia los diferentes órganos del cuerpo, del mismo modo sólo dentro de la comunidad pueden cumplir cabalmente su función no sólo el individuo, sino también comunidades más pequeñas como la familia y la casa; y, en tal sentido, la comunidad política tiene cierta prioridad natural respecto de toda otra forma de comunidad humana (cf. 1253a18-25). Sin embargo, ella surge al cabo de un proceso de desarrollo, en el cual se constituyen primero las otras formas, más elementales, de comunidad humana. La primera de ellas es la familia, basada en la unión conyugal de varón y mujer, cuyo fin primario es la procreación (cf. 1252a26-30). A la familia se añade el tipo de comunidad basada en la relación de señorío entre quienes son por naturaleza aptos para mandar y quienes sólo pueden subsistir bajo el mando de otros, esto es, los que son naturalmente siervos. Esta relación apunta al mutuo beneficio de señor y siervo, y no se identifica en modo alguno con la propia del vínculo conyugal, como enfatiza expresamente Aristóteles, al criticar la homologación del papel de la esposa y el siervo que tiene lugar en ciertos pueblos bárbaros en los cuales, por no haber señores naturales, todos los vínculos, incluido el conyugal, tomarían la forma propia de las relaciones entre siervos (cf. 1252b1-9). Sobre la base de la unión conyugal que origina la familia y de la sociedad entre señor y siervo(s) surge la comunidad de vida que Aristóteles denomina la casa (*oikía*) o comunidad doméstica, cuyo

241 Véase Schütrumpf (1991) p. 207-210 nota a 1253a2.
242 Cf. *Pol.* I 2, 1253a7-18; véase también Schütrumpf (1991) p. 212-220.

fin primario es garantizar la subsistencia y la satisfacción de las necesidades elementales de todos sus miembros (cf. 1252b9-15). Una agrupación de diferentes comunidades domésticas da lugar, a su vez, a la aldea (*kóme*), que viene a ser una suerte de extensión colonial de la casa, cuyos miembros suelen tener relaciones de parentesco que vinculan las diferentes casas, y que en su función ya no queda meramente limitada a la satisfacción de las necesidades cotidianas (cf. 1252b15-18), pues sirve, además, a los fines de ciertas formas de división del trabajo, de intercambio o trueque, de defensa común ante peligros y amenazas, etc.[243] En la aldea ve Aristóteles el origen de la monarquía, que tendría lugar sobre la base de una proyección del tipo de autoridad que el padre ejerce en la casa a la totalidad más amplia constituida por el conjunto de diferentes comunidades domésticas, conjunto que forma entonces lo que Aristóteles denomina una nación o un linaje (*éthnos*) (cf. 1252b19-27). Finalmente, la reunión de diferentes aldeas da lugar a la forma de comunidad más perfecta, que es la ciudad o comunidad política (*pólis*). Ésta forma una unidad que alcanza como tal el límite de la autosuficiencia económica, pero que por su finalidad intrínseca no apunta, a diferencia de las formas más elementales de comunidad, a garantizar meramente la supervivencia (*zên*), sino, más bien, a hacer posible el fin último de la vida buena (*eû zên*), es decir, de la felicidad (cf. 1252b27-1253a1).

Una de las presuposiciones éticas fundamentales para la posibilidad de la vida comunitaria y, con ello, de la comunidad política misma reside en la disposición virtuosa de la amistad (*philía*), que, como se vio, Aristóteles trata en el marco de su ética (cf. *EN* VIII-IX; véase también *Ret.* II 4). La amistad es previa como tal a todo ordenamiento institucional-político y, en cierta forma, lo posibilita. En efecto, la comunidad política no es una mera comunidad territorial, sino una cierta comunidad de fines, orientada a la vida buena, y todas las formas de asociación que la originan, empezando por la unión conyugal y los lazos de parentesco, así como todas las actividades propias de la vida buena compartidas en su seno, tales como los actos sacrificiales y las actividades recreativas comunes, son, en definitiva, obra de la amistad, que no es, en último término, sino la disposición de la que surge la decisión de vivir en común (cf. *Pol.* III 9, 1280b29-40). Ahora bien, hay diferentes formas de la amistad, así como hay diferentes tipos de relaciones dentro de la compleja articulación de la comunidad política. Hay formas de la amistad que

243 Véase Schütrumpf (1991) p. 199-201 nota a 1252b15.

conciernen a las relaciones entre iguales, tales como las que apuntan al mutuo provecho, al gozo compartido o bien al verdadero bien y al bien del amigo, forma ésta que es la más perfecta de todas (véase *EN* VIII 3-7, 15). Sin embargo, hay también formas derivativas de la amistad que conciernen a las relaciones entre quienes no son iguales. Entre ellas se cuentan las relaciones de amistad y afecto que vinculan a los padres y los hijos, a esposo y esposa, a los parientes, e incluso a los señores y sus siervos (véase VIII 8-10, 13-14, 16). Hay, por último, formas derivativas específicas de amistad que se corresponden con los diferentes tipos de asociaciones y comunidades que pueden darse dentro del entramado de la vida comunitaria (p. ej. entre los miembros de un mismo grupo social o de un mismo partido político) (cf. VIII 11) así como en relación con los diferentes tipos de constituciones políticas y formas de gobierno (cf. VIII 12-13). Sin este denso tejido de relaciones de amistad y concordia (*homónoia*), que muchas veces preexisten y que, en todo caso, siempre desbordan el marco de las meras regulaciones institucionales, la supervivencia de la comunidad política como un todo resultaría imposible (cf. VIII 1, 1155a22-23). La central relevancia política que Aristóteles concede a la virtud ética de la amistad concierne también a su estrecha relación con la virtud de la justicia, la cual, en la forma de la justicia política, resulta también esencial para la posibilidad y el mantenimiento de la vida de la comunidad política como un todo (véase V 10). Aristóteles considera que a cada forma de la amistad es intrínseca también una cierta forma de la justicia, que subyace a las relaciones entre los que se dicen amigos, ya que, aun cuando la amistad va como tal más allá de la justicia y la hace en cierto modo innecesaria para regular el trato con los demás, no puede, sin embargo, existir sin ella (cf. esp. VIII 1, 1155a23-28; VIII 11, 1159b25-1160a8).

La posibilidad de la existencia de determinadas formas de amistad y de justicia entre quienes no son iguales adquiere una genuina importancia sistemática, en la medida en que, a pesar de reconocer la peculiaridad de la especie humana como un todo en tanto dotada de facultades racionales, Aristóteles parte en su concepción política de la existencia de ciertas formas elementales o, en un sentido no siempre completamente claro del término, "naturales" de desigualdad, ya sea entre los miembros de diferentes pueblos o grupos humanos, ya sea entre diferentes individuos o grupos dentro de una misma comunidad política.[244] Así, Aristóteles asume, por ejemplo, la existencia de una desigualdad fundamental,

244 Para este punto, véase la muy buena discusión en Höffe (1996) p. 248-252.

en lo que concierne al nivel cultural y civilizatorio, entre los griegos y los bárbaros, la cual justifica, en principio, que sean aquellos quienes gobiernen sobre éstos (cf. *Pol.* I 2, 1252b8). Ello no le impide, sin embargo, mantener vivo su interés por el estudio de los pueblos no griegos e incluso admirar los logros político-institucionales reflejados en constituciones como la de Cartago (cf. II 11, 1272b24-25). Dentro de la comunidad política, tal como la concibe el modelo de la *pólis* griega, hay también ciertas desigualdades elementales entre los individuos adultos incluidos de uno u otro modo en ella, que conciernen principalmente a la situación de las mujeres y los siervos o esclavos. Respecto de las mujeres, Aristóteles rechaza, como se vio, que su situación pueda homologarse a la de los siervos, lo cual no le impide sostener que son inferiores a los hombres en lo que concierne a la virtud (cf. I 5, 1254b13-14; I 13, 1260a9-12, 17-24), y que deben, por tanto, estar subordinadas, junto con el resto de los integrantes de la casa, a la autoridad del esposo, quien detenta en ella una autoridad de corte monárquico (I 7, 1255b19) o, cuando menos, un señorío aristocrático (cf. *EN* VIII 12, 1160b31-35; VIII 13, 1161a22-25; véase también *Pol.* I 12, 1259a37-b4). Esto explica que sea el padre quien, a juicio de Aristóteles, debe proveer el principal ejemplo de virtud en la educación de los niños: las palabras del padre desempeñan en el ámbito de la educación familiar una función análoga a la que cumplen las leyes y las costumbres socialmente sancionadas en el marco de la comunidad política (cf. *EN* X 10, 1180b3-7). Con todo, hay una vinculación afectiva peculiarmente estrecha de parte de la madre para con los hijos: la madre es más amante de los hijos que el padre (cf. VIII 14, 1161b27). Esto explica que, a pesar de no poder proveer un ejemplo consumado de virtud ética, la madre juegue de todos modos un papel muy importante en la educación de los niños.[245]

Respecto del caso de los siervos o esclavos (*doûloi*) Aristóteles defiende la tesis de que hay ciertos individuos de la especie humana que, por su falta de capacidad para hacerse cargo de sus propias vidas de modo adecuado, han nacido para obedecer a otros, nacidos, a su vez, para mandar sobre ellos, de modo que no todos los que se encuentran en condición servil respecto de otros lo están de modo forzado o antinatural (cf. *Pol.* I 5, 1254a17-24). De este modo, Aristóteles se opone a la opinión de quienes sostenían, ya entonces, que toda forma de sujeción servil es contraria a la naturaleza, por estar basada en mera convención y venir impuesta,

245 Véase Sherman (1989) p. 154-155.

en definitiva, por la fuerza (cf. I 3, 1253b20-23). Aristóteles expone de modo conexo su posición respecto de la institución de la servidumbre o esclavitud fundamentalmente en *Pol.* I 4-7. Aristóteles considera que no toda sujeción servil es legítima, pues hay quienes, estando capacitados para dirigir de modo adecuado sus propias vidas, son reducidos a condición servil como resultado de la derrota en la guerra, mientras que la sujeción servil sólo estaría realmente justificada cuando sirve también al bien de siervo, y cuando la autoridad del señor no se ejerce de un modo abusivo que resulta desventajoso para ambos (cf. I 6, 1255b4-15).[246] Con todo, la adquisición de siervos por medio de la acción bélica queda legitimada allí donde se trata de individuos nacidos para la sujeción servil (cf. *Pol.* I 7, 1255b37-40; I 8, 1256b23-26). En todo caso, hay quienes están naturalmente dispuestos por nacimiento a ser siervos y posesión de otros, y a cumplir respecto de ellos la simple función de instrumentos animados empleados para la actividad práctica (cf. I 4, 1253b23-33, 1254a13-17). Las razones que justifican la reducción a la condición servil son, en definitiva, dos, a saber: 1) la incapacidad intelectual de guiar la propia vida de modo adecuado, a pesar de contar con un cuerpo apto para el trabajo, lo que hace necesaria una suerte de tutela de parte de alguien dotado de las correspondientes capacidades (cf. I 5, 1254b16-31); 2) una disposición gravemente deficiente del carácter, en la cual, aun poseyendo capacidades intelectuales adecuadas, falta, sin embargo, el valor mínimo necesario para afrontar los desafíos y riesgos de la vida en libertad, como era, según Aristóteles, el caso de ciertos pueblos asiáticos (cf. VII 7, 1327b27-29). Esto no impide, sin embargo, que el siervo deba poseer cierto grado de virtud, sin el cual no sería capaz de cumplir siquiera con sus tareas específicas (cf. I 13, 1260a33-b7).

No hace falta decir que razones de este tipo no proveen, desde el punto de vista estrictamente filosófico, una justificación suficiente para la reducción de individuos de la especie humana a una condición en la cual pasan a ser simples posesiones e instrumentos de otros. Ni siquiera podrían proveer una explicación plausible de la función social efectiva que desempeñó la esclavitud en la Grecia clásica, si se piensa que, como indica Höffe, la proporción de los esclavos en la Atenas de la época alcanzaba aproximadamente a un 35 o 40% de la población total.[247] En el mejor de los casos, tales razones podrían justificar la necesidad, en

246 Véase Schütrumpf (1991) p. 286-288 nota a 1255b13.

247 Véase Höffe (1996) p. 249.

determinadas situaciones particulares, de poner a las personas que se hallan en condiciones defectivas del tipo indicado bajo la tutela de otras que velen por ellas, sin convertirse por ello en sus dueños. Como quiera que fuere, Aristóteles mitiga en algo los alcances difícilmente aceptables de su posición, a través de la insistencia en el hecho de que la relación de señor y siervo sólo está legitimada allí donde sirve al beneficio mutuo, va acompañada de un cierto vínculo de amistad, y se atiene a la forma específica de justicia que corresponde a este tipo de relación amistosa entre no iguales (véase p. ej. I 2, 1252a30-34; I 6, 1255b4-15; *EN* VIII 13, 1161b2-8).

La constatación y legitimación de la existencia de desigualdades elementales como las mencionadas guarda directa conexión con la posición restrictiva que adopta Aristóteles respecto de la extensión del concepto de ciudadanía. Para dar cuenta de la estructura de la comunidad política es preciso proveer una adecuada definición del ciudadano (*polítes*), pues los ciudadanos son, entre todos los que viven dentro de ella, sus únicos miembros plenos y genuinos integrantes (cf. *Pol.* III 1, 1274b38-1275a2). Por otra parte, no todas las formas de gobierno coinciden a la hora de indicar quién debe considerarse ciudadano, por caso, los criterios de pertenencia a la ciudadanía suelen ser diferentes en el régimen aristocrático y en el democrático (cf. 1275a2-5). Para Aristóteles, sin embargo, es claro que no todos los que habitan legalmente en una comunidad política pueden ser considerados ciudadanos, ya que esclavos y metecos, por ejemplo, no lo son, ni tampoco aquellos que tan sólo poseen el derecho de participar como defensores o demandantes en acciones judiciales, pues tal derecho se extiende a los beneficiarios de tratados de comercio y, al menos indirectamente, a todos los que participan en actividades comerciales (cf. 1275a5-14). Tampoco los niños son ciudadanos plenos ni los viejos, que después de cierta edad quedan liberados de sus deberes cívicos (cf. 1275a14-19). La ciudadanía en sentido pleno corresponde tan sólo a aquellos que pueden ejercer magistraturas y cargos públicos, sea en la función judicial o en la asamblea legislativa, etc. (cf. 1275a22-34). Bajo este concepto restrictivo, que emplea como criterio de ciudadanía la capacidad efectiva de acceder a la función pública de gobierno, ni siquiera los artesanos y trabajadores manuales pueden ser considerados ciudadanos en sentido pleno, al menos, bajo las condiciones propias de una comunidad política ideal, pues de hecho solían serlo: los ciudadanos plenos de una comunidad política ideal deberían estar libres de todo tipo de trabajo manual encaminado meramente a asegurar la subsistencia (cf. III 5, 1278a6-

15). Si bien, una vez definida la ciudadanía en términos restrictivos, es posible caracterizar el gobierno propio de una comunidad política como un gobierno de libres sobre libres, a diferencia del mando despótico de quien está al frente de una casa o manda siervos (cf. I 1, 1252a7-13; VII 3, 1325a27-30), no menos cierto es que tal caracterización sólo sería aplicable con referencia a un grupo muy minoritario dentro de todos quienes viven dentro de dicha comunidad política.

7. Las formas de gobierno

Si bien la definición de la ciudadanía remite a la capacidad para ejercer cargos y funciones de gobierno, Aristóteles está consciente de la existencia de diferentes modos posibles de organización de la comunidad política, en lo que concierne a la forma de gobierno adoptada en cada caso. Por ello, señala que la respuesta a la pregunta de quiénes deben considerarse ciudadanos en sentido pleno depende directamente del tipo de constitución política que se adopte en cada caso (cf. III 1, 1275a38-b12). En efecto, la constitución (*politeía*) es aquel ordenamiento de la comunidad política que establece las diferentes magistraturas y, especialmente, aquella que tiene la potestad sobre todos los asuntos públicos (cf. III 6, 1278b8-10). El estudio de los diferentes tipos de constitución política, de sus cambios y sus formas degenerativas ocupa un lugar central en el pensamiento político de Aristóteles. A él está dedicado el amplio tratamiento que ocupa los libros centrales de *Pol.* (véase III 6-18, IV-VI), a lo cual se agrega la enorme cantidad de material empírico reunido en la famosa colección de 158 constituciones, hoy perdida en su casi totalidad (véase arriba I.2).

En lo fundamental, el examen aristotélico de las diferentes formas posibles de gobierno se basa en la distinción de tres formas legítimas de organización constitucional, a saber: 1) la monarquía, basada en el principio de la autoridad de un solo hombre sobresaliente, 2) la aristocracia, basada en el principio de la autoridad de un grupo minoritario de individuos sobresalientes, y 3) la república (*politeía*), basada en el principio de la participación en el gobierno de la mayoría o la totalidad de los ciudadanos (cf. III 7, 1279a32-b4). A estas tres formas básicas de organización constitucional legítima corresponden tres formas degenerativas, a saber: 1a) la tiranía, que es el régimen representado por un solo individuo, que no posee los méritos requeridos para encabezar a toda la comunidad política; 2a) la oligarquía, que es el régimen en el cual gobierna un grupo pequeño cuya composición no responde a razones de mérito y excelencia sino a la posesión de

riqueza, y 3a) la democracia, término que Aristóteles usa en un sentido negativo próximo al que actualmente tiene la palabra 'demagogia', para designar el régimen en el cual se propende al beneficio de los pobres, pero a expensas del bien del conjunto de la comunidad política (cf. III 7, 1279b4-10).[248] Las tres formas básicas de organización constitucional legítima pueden reclamar para sí determinados méritos y quedan expuestas también a determinadas objeciones, según sean las circunstancias que se consideran. Así, 1) la monarquía de un hombre perfecto, que superara por su virtud a todo el resto de los ciudadanos juntos y fuera así digno de estar por encima de toda legislación, sería, a juicio de Aristóteles, el régimen de gobierno ideal, pero el caso presenta el claro inconveniente de que, de hecho, casi no es posible hallar hombres tan extraordinariamente sobresalientes, y más bien ocurre que ante la presencia de individuos demasiado influyentes y sobresalientes la multitud suele acudir al ostracismo para protegerse de ellos (cf. III 13, 1283b20-1284b34). De modo análogo, 2) la aristocracia se impondrá como la mejor forma de gobierno allí donde haya sólo un pequeño número de ciudadanos virtuosos, a los que, por superar a todos los otros juntos, les corresponda en justicia dirigir los asuntos públicos con vistas al bien del conjunto (cf. 1283b20-23, 1284a3-10); pero esta situación parece ser igualmente excepcional (cf. 1283b23-27, 30-35). Por lo mismo, 3) Aristóteles parece concluir que, salvo situaciones de carácter más bien excepcional, lo más razonable es optar por la república, que es el tipo de régimen en el cual el ejercicio de las magistraturas y los poderes públicos recae, de diferentes modos, sobre la mayoría o incluso la totalidad de los ciudadanos, ya que este tipo de régimen reúne una serie de condiciones que, no sin implicar peligros derivados del bajo nivel cultural de muchos ciudadanos y de las posibilidades de manipulación masiva que dicha situación facilita, tienden a minimizar la posibilidad de error y riesgos graves en el ejercicio del poder, a saber: a) muchas personas que no superan la media, tomadas en conjunto, pueden ser mejores que pocas personas excelentes; b) es riesgoso excluir de modo permanente a la mayoría del ejercicio de las funciones públicas; c) es conveniente que el ciudadano común pueda participar en la elección y destitución de los gobernantes (cf. III 11, 1281a42-1282a41).

Se ha sugerido a veces que Aristóteles consideraría a la república como un régimen de gobierno de carácter intermedio que, sin orientarse a partir de situa-

248 Véase Schütrumpf (1991a) p. 468-469.

ciones ideales de ocurrencia poco frecuente, tendería más bien a transitar por una vía media que evite tanto los riesgos del monopolio del poder por grupos oligárquicos que operan en beneficio propio, como los peligros del acceso al gobierno de una masa popular inculta y amorfa, vulnerable a cualquier tipo de manipulación demagógica: se trataría de una forma mixta que combina elementos de un régimen democrático puro y de un régimen de tipo oligárquico.[249] En todo caso, dadas las restricciones impuestas a la noción de ciudadanía, está claro que Aristóteles apunta a la participación en el gobierno de un grupo más o menos homogéneo de ciudadanos, constituido predominantemente por el grupo más numeroso de las personas de clase media, que ni pertenecen a los sectores bajos ni comparten su envidia respecto de los ricos, pero tampoco se identifican, sin más, con éstos. En virtud de su posesión intermedia, este grupo parece estar en las mejores condiciones para contribuir a la cohesión interna de la comunidad política (cf. IV 11, 1295b1-34).

Por último, con relación a las formas degenerativas de organización política, Aristóteles intenta dar una explicación detallada y precisa del modo en que ellas surgen a partir de las correspondientes formas legítimas. En esto sigue la tradición iniciada por su maestro Platón, que dedica buena parte de la teoría política de la *República* a discutir el origen de las formas degenerativas de gobierno (véase *República* VIII-IX). En general, parece haber sido una de las intuiciones básicas de las que parte toda la teoría política de la antigüedad griega la referida a la esencial fragilidad y vulnerabilidad a la corrupción que signa a toda forma de organización institucional humana, a nivel social y político. Un primer elemento a tomar en cuenta en la posición de Aristóteles concierne al papel que juegan las concepciones erróneas y unilaterales de la justicia que subyacen a dichas formas degenerativas. En el caso de 2a) la oligarquía y 3a) la democracia demagógica, Aristóteles sugiere que se trata de concepciones de la justicia opuestas entre sí, pero basadas en presupuestos compartidos. Mientras que los partidarios de la democracia demagógica se atienen al principio de igualdad con referencia a la distribución de bienes, honores y cargos, sin considerar el requerimiento de que también las personas sobre las que ha de recaer la distribución y sus méritos sean iguales, los defensores de la oligarquía insisten, a su vez, en la justicia de la desigualdad distributiva, aun cuando no existan las correspondientes diferencias de

249 Véase Reale (1985) p. 117-118; Höffe (1996) p. 259-262.

mérito entre las personas involucradas. Igualitarismo y clasismo elitista caen en un mismo tipo de error, al tratar la justicia como igualdad o desigualdad, sin considerar adecuadamente el carácter de proporcionalidad relativa a las personas involucradas. Ambos tienden a tomar la justicia en términos absolutos, y no proporcionales: los que son desiguales en un aspecto, por ejemplo, por poseer más riqueza, se consideran superiores también en todo lo demás; viceversa, los que se saben iguales en un aspecto, por ejemplo, su carácter de ciudadanos plenos, se consideran iguales en todo, sin reconocer adecuadamente las diferencias de mérito (cf. *Pol.* III 9, 1280a9-25). Por lo demás, ambas concepciones asocian de un modo indebidamente estrecho el fin de la comunidad política con la prosperidad material, cuando se trata, en rigor, de la vida buena y feliz (cf. 1280a25-32). Por su parte, 1a) tampoco la tiranía satisface a una adecuada concepción de la justicia, ya que, a diferencia del rey legítimo (*basiléus*), el tirano (*týrannos*) no gobierna en virtud de sus méritos y por haber sido escogido entre los ciudadanos, sino por medio de la violencia y la constricción (cf. III 14, 1285a24-29; véase también IV 10). El tratamiento pormenorizado de las formas degenerativas de gobierno se basa en el principio según el cual es peor aquella forma corruptiva que corresponde a una forma legítima que es, en sí misma, mejor (cf. IV 2, 1289a39-41; véase también I 2, 1253a29-39), en una suerte de aplicación específica del famoso principio –introducido ya por Platón con referencia al alma joven dotada para la filosofía (cf. *República* VI 491e-492b)– que la posterior tradición escolástica enunció por medio de la fórmula *corruptio optimi pessima*. Así, la peor forma degenerativa es la tiranía, correspondiente a la mejor forma legítima, la de la monarquía; sigue la forma degenerativa correspondiente a la aristocracia, es decir, la oligarquía; y a continuación viene, por último, la democracia demagógica, que, como forma degenerativa de la república, es la menos dañina y la más soportable de todas (cf. *Pol.* IV 2, 1289a41-b5). El estudio particularizado de las formas legítimas y degenerativas de gobierno en los libros IV-VI, que acumula una notable cantidad de material empírico e información histórica, incluye, entre otras cosas, una teoría, desarrollada ampliamente en el libro V, relativa a las causas que producen las revoluciones en cada una de las diferentes formas de gobierno, a saber: en las democracias (cf. V 5), en las oligarquías (cf. V 6), y en las aristocracias y las repúblicas (cf. V 7).

Siguiendo también aquí la tradición platónica, Aristóteles complementa su tratamiento de las formas legítimas y degenerativas de gobierno con el esbozo de una concepción de lo que sería una comunidad política ideal, aspecto al cual de-

dica la totalidad de los libros VII-VIII. Desde el punto de vista del contenido, dicha concepción contrasta fuertemente con los modelos análogos presentados por Platón tanto en *República* como en *Leyes*, a los cuales Aristóteles somete a pormenorizada crítica en el libro II (véase II 1-5 y II 6, respectivamente). Las condiciones materiales básicas para la existencia de dicha comunidad política ideal son tres, a saber: 1) la población, que no debe superar el límite impuesto por las necesidades y las posibilidades de participación y control a escala propiamente humana (cf. VII 4); 2) el territorio, que debe ser lo suficientemente grande como para garantizar tanto la subsistencia, lo que implica también el acceso al mar como puerta para el comercio y el intercambio internacional, como las posibilidades de una vida libre y las necesidades de ocio de la población, pero no tan grande que favorezca el lujo (cf. VII 5-6); 3) el peculiar carácter de los ciudadanos como miembros de un determinado grupo étnico, punto en el cual Aristóteles destaca las ventajas de la nación griega, que, por ocupar una posición geográfica intermedia, combinaría el valor de las razas europeas del norte con la inteligencia de las razas orientales del sur (cf. VII 7). Desde el punto de vista de su estructura interna, la comunidad política ideal estará dividida en las siguientes clases: 1) los agricultores, encargados de la provisión de alimentos; 2) los artesanos, encargados de la producción de manufacturas e instrumentos; 3) los guerreros, encargados de la defensa; y 4) los comerciantes y mercaderes, poseedores y productores de riquezas; 5) los sacerdotes, encargados del culto; y 6) los legisladores y jueces, encargados de determinar acerca de lo útil para la comunidad y acerca de los derechos y obligaciones recíprocas de los ciudadanos (cf. VII 8). En rigor, las funciones correspondientes a los grupos 3), 5) y 6) son desempeñadas de modo alternativo, de acuerdo con la edad, las fuerzas y la experiencia, por las mismas personas, de modo que se trata en rigor de una sola clase, que es la que constituye el grupo de los ciudadanos en sentido pleno (cf. VII 9, 1329a2-17, 27-34). Al igual que en el caso de Platón, también en la concepción aristotélica de la comunidad política ideal juega un papel central el esbozo del programa educativo al que han de ser sometidos en su juventud los futuros ciudadanos plenos (véase VII 13-17 y VIII). El modelo educativo –que contempla tanto la formación moral como la física, la intelectual y la artística (cf. VII 15 y VIII 2-7) e incluye un sistema de regulación de los matrimonios (cf. VII 16)– apunta al objetivo básico de formar ciudadanos que estén capacitados tanto para ser gobernados como para gobernar de modo alternativo, como corresponde a los iguales (cf. VII 14), pues en definitiva, piensa Aristóteles siguiendo lo que

establece un proverbio tradicional, sólo se aprende a gobernar aprendiendo primero a ser gobernado (cf. III 4, 1277b11-13).

8. La política y la felicidad

Como ya se dijo, en la concepción de Aristóteles la comunidad política no apunta simplemente al fin de asegurar una mejor satisfacción de las necesidades elementales de la vida, sino que apunta, más allá de eso, al logro del fin de una vida buena para el hombre, es decir, una vida plena de despliegue de las facultades específicamente humanas, de acuerdo con las virtudes propias del alma racional. En tal medida, puede decirse que la comunidad política apunta exactamente al mismo fin al que debe estar ordenada toda la vida del agente individual de praxis. Si dicho fin, la felicidad, provee la pauta de orientación básica acerca de lo que es ética o moralmente bueno para el hombre, podrá decirse entonces que el fin de la comunidad política es, en la concepción aristotélica, un fin de naturaleza esencialmente ética o moral. No es sorprendente, por tanto, que Aristóteles introduzca su exposición del modelo de una comunidad política ideal en *Pol.* VII planteando expresamente la cuestión relativa al fin último de la comunidad política y establezca de modo expreso una conexión con la concepción acerca de las dos formas posibles de la felicidad humana, la correspondiente a la vida activa y la correspondiente a la vida contemplativa, tal como había sido elaborada en *EN* X (cf. *Pol.* VII 1-3).

La idea básica de que el fin de lo que hoy llamaríamos 'Estado' consiste en la felicidad de los ciudadanos está muy lejos de gozar de aceptación universal. Para encontrar fuertes discrepancias no es necesario remitirse a concepciones modernas que suelen sostener la necesidad de distinguir netamente entre el plano de la búsqueda individual de la felicidad y el plano correspondiente a las garantías y los derechos universales reconocidos formalmente a través de la sanción constitucional y la intervención estatal. Ya en los tiempos de Aristóteles eran conocidas posiciones comparables, que sostenían la necesidad de concebir en términos minimalistas las funciones asignadas a la comunidad política como un todo, sin reclamar de ella el logro de objetivos de máxima referidos a la virtud y la vida buena para el hombre, sino exigiéndole tan sólo la garantía de las relaciones de justicia entre los diferentes individuos y grupos. Tal es el caso de la posición del sofista Licofrón, que Aristóteles considera y critica expresamente en *Pol.* III 9 (cf. 1280a31-1281a4).[250] Interesante en la argumentación de Aristóteles es el hecho de que éste

250 Véase Irwin (1988) p. 416-418; Ossandón (2001) p. 91-111.

se vale como argumento en favor de su concepción en torno al fin último de la comunidad política de una constatación a partir de la cual se ha querido extraer muchas veces consecuencias minimalistas opuestas a la tesis aristotélica, a saber: el hecho de que el ideal de la vida buena no es realizable, sin más, para todos los que forman parte de la comunidad política, sino, en el mejor de los casos, tan sólo para algunos de sus miembros. De esta supuesta imposibilidad de universalización se ha extraído a veces un argumento contra la concepción que hace de la felicidad el fin de la comunidad política o bien del Estado. Por su parte, Aristóteles no discute la constatación referida al hecho de que no todos en la comunidad política pueden alcanzar el nivel del pleno despliegue de las virtudes del alma racional, que es la actividad en la que consiste la vida feliz para el hombre, pues su propia concepción en torno a las desigualdades elementales la reclama. Pero extrae de ella la conclusión exactamente opuesta: ese hecho explica precisamente que no todos quienes viven en la comunidad política puedan considerarse miembros genuinos de ella, es decir, ciudadanos en el sentido pleno del término. En cambio, si el fin de la comunidad política fuera simplemente la vida, y no la vida buena, no habría razón para excluir de la ciudadanía a los siervos y todos aquellos que no participan de la felicidad, cuyo logro –entiéndase bajo ella lo que se quiera, es decir, ya sea la actividad según la virtud del alma racional o bien alguna otra entre las representaciones alternativas de la vida feliz– implica necesariamente la capacidad de configurar la vida como un todo con arreglo a la propia decisión deliberada (cf. III 9, 1280a31-34).

Una cuestión ulterior es la de si la defensa de una posición de corte aristotélico con respecto al fin último de la comunidad política debe asumir necesariamente el precio de renunciar a la universalización de dicho fin e introducir en su punto de partida una determinada teoría de las desigualdades elementales. Y, al parecer, hay buenas razones para sostener que tales asunciones no son necesariamente imprescindibles en una teoría eudaimonística del fin de la comunidad política.[251] Desde el punto de vista moderno, son, más bien, consideraciones de índole fáctica referidas al tamaño de las actuales estructuras estatales y a la heterogeneidad de su base poblacional las que parecen plantear los mayores desafíos a una concepción del fin del Estado en la línea del eudaimonismo clásico. Sea como fuere, lo cierto es que el propio Aristóteles parece haber estado dispuesto a pagar in-

251 Cf. Vigo (1996) p. 419 nota 58.

cluso el precio más alto –tanto a la hora de establecer condiciones limitativas al tamaño y la composición poblacional de la comunidad política como, sobre todo, a la hora de renunciar a la universalización del ideal de la vida buena–, convencido como estaba de la imposibilidad de dar cuenta del fin y la unidad de la comunidad política así como del papel que en ella desempeñan necesariamente la legislación y la educación, allí donde se renuncia de antemano a considerar la dimensión de la vida buena, y se piensa meramente en categorías de conveniencia mutua, de convención procedimental o de regulación de la convivencia en un espacio compartido (cf. *Pol.* III 9, 1280b5-12).

VII
RETÓRICA Y POÉTICA

1. Retórica y persuasión

Se ha caracterizado muchas veces a los griegos como un pueblo especialmente inclinado al cultivo de la palabra y el discurso. Y hay una larga tradición de empleo ejemplar de las técnicas oratorias, que en sus antecedentes más remotos puede hacerse retroceder incluso hasta los parlamentos de los personajes homéricos, y que posteriormente encuentra un espacio de manifestación también en el teatro trágico, desde Esquilo en adelante.[252] Pero el auge de la retórica como técnica tuvo lugar recién con la aparición en el siglo V de los sofistas y los maestros de retórica, en el marco de las fuertes transformaciones sociales y políticas que trajo consigo el llamado Siglo de Oro griego, con la transición desde las formas de organización propias de la época arcaica al régimen democrático.[253]

Como es sabido, Platón fue un vehemente crítico del modelo educativo encarnado de modo paradigmático por sofistas como Protágoras, por una parte, y por maestros de retórica como Gorgias, por el otro, a cuyas figuras dedicó, en la primera época de su producción filosófica, dos importantes escritos que llevan el nombre de uno y otro. En lo que concierne a la retórica, en particular, Platón critica duramente en el *Gorgias* la idea misma de una supuesta técnica puramente formal de la persuasión, que apuntara a lograr el convencimiento sobre cualquier tipo de materias, sin ir acompañada del conocimiento específico correspondiente, y contrasta la persuasión así lograda con el tipo de convencimiento que puede lograrse sobre la base de saber genuino referido a un ámbito específico de objetos, y a través de los correspondientes procedimientos de enseñanza (véase *Gorgias* 449c-457c, 462b-468d). Posteriormente, ya en el período de transición a sus obras de vejez, Platón vuelve al problema en el *Fedro*, y opone a la retórica, en el sentido

252 Para una presentación sumaria del desarrollo y los representantes principales de la retórica griega, véase Kennedy (1985).

253 Para un panorama de esta compleja transición y el papel desempeñado por los sofistas, véase Jaeger (1957a) p. 263-302.

habitual del término, lo que sería una retórica filosófica, que pretende constituir genuino saber y apunta, por tanto, a la verdad (cf. 259e-274a). Es sabido, por otra parte, que la Academia platónica se hallaba en una relación de fuerte oposición y competencia con la escuela de retórica de Isócrates, con su peculiar concepción educativa, e intentaba ofrecer un modelo alternativo de educación, basado en la propia filosofía platónica.

Hay quien ha sugerido que, antes de ingresar a la Academia, Aristóteles podría haber estudiado en la escuela de Isócrates.[254] Pero lo cierto es que ya en el escrito perdido titulado *Grilo*, que escribió siendo muy joven y ya como miembro de la Academia, Aristóteles se proponía, siguiendo los lineamientos de la crítica platónica, examinar determinados tipos de argumentaciones retóricas pretendidamente sutiles, y mostrar que la retórica no es una genuina técnica (véase Quintiliano II 17 = Aristóteles fr. 69 Rose). Como sugiere Barnes, el *Grilo* y otros escritos tempranos dedicados a la retórica, mencionados en los catálogos antiguos, son el reflejo de la participación del joven Aristóteles en la polémica que la Academia platónica llevaba adelante contra la escuela de Isócrates.[255] Sin embargo, en *Ret.*, su único escrito dedicado al tema que ha sido conservado, Aristóteles ha adoptado ya una posición diferente, pues sostiene ahora que la retórica es efectivamente una técnica o involucra aspectos propios de una técnica, tal como lo muestran claramente la teoría de los modos y los medios de persuasión, en general, y la teoría del silogismo retórico, en particular (véase arriba II.5). La importancia que Aristóteles asignaba a este aspecto queda puesta de manifiesto por el hecho de que reprocha a sus antecesores no haberlo tomado debidamente en consideración (cf. *Ret.* I 1, 1354a11-16).

Como se dijo ya, Aristóteles considera a la retórica una suerte de contraparte de la dialéctica (véase arriba II.5). Ahora bien, la especificidad de esta técnica viene dada por su propio objeto, que no es otro que los modos de persuasión, mientras que todo lo demás le es accesorio (cf. I 1, 1354a13-14). Esto implica que Aristóteles rechaza como insustanciales, a los efectos del tratamiento de la técnica retórica, muchos de los recursos empleados habitualmente en los estrados forenses y en las asambleas públicas, destinados, por ejemplo, a mover al auditorio a la compasión o el miedo (cf. 1354a16-31). En definitiva, reducida a su núcleo estrictamente

254 Véase Chroust (1973) p. 92-104.
255 Cf. Barnes (1995a) p. 260.

técnico, la retórica es la capacidad que permite detectar en cada caso particular los medios discursivos adecuados para producir persuasión (cf. I 2, 1355b25-26), y ello sobre cualquier tipo de asunto que pueda ser materia de deliberación, pues es característico de la persuasión retórica valerse de argumentos que no presuponen conocimiento científico, y que pueden ser comprendidos por las personas del común.

Hay medios de persuasión que no son objeto de estudio de la retórica, como, por ejemplo, los testimonios, las confesiones logradas por medio de tortura, las pruebas documentales (I 2, 1355b35-37; véase también I 15). Los recursos de persuasión propios del orador que la retórica toma como objeto de estudio son, por su parte, de tres tipos, a saber: 1) los referidos al carácter del orador, que apuntan a lograr que el auditorio se forme una opinión favorable del carácter del orador; 2) los que apuntan a motivar determinadas emociones en el auditorio; y 3) los que prueban, real o aparentemente, por medio de argumento (cf. I 2, 1356a2-4). Mientras que el tipo 3) queda referido, fundamentalmente, a procedimientos argumentativos de tipo formal, los tipos 1) y 2) ponen en juego, sobre todo, el efecto pragmático de la oratoria sobre la dimensión afectivo-emocional del auditorio.

En *Ret.* I Aristóteles trata los recursos del tipo 3), que son básicamente el ejemplo, que es la forma específica de procedimiento inductivo del que se vale la retórica (véase arriba II.2), y el entimema o silogismo retórico (véase arriba II.5). El argumento por medio de ejemplos es tan persuasivo como el que se basa en entimemas, pero éste motiva mayor aprobación y aplauso en el auditorio (1356b21-25). Ahora bien, en el caso de los procedimientos argumentativos a emplear es decisivo tener en cuenta el contexto pragmático específico en que ha desarrollarse en cada caso el discurso. En tal sentido, Aristóteles distingue tres especies de la oratoria, a saber: 1) la oratoria deliberativa propia del consejero, es decir, la oratoria político-legislativa, que apunta al futuro, pues está referida a decisiones que pueden resultar beneficiosas o perjudiciales; 2) la oratoria forense, que se refiere a los actos del pasado y apunta a mostrar su carácter de legítimos o ilegítimos desde el punto de vista jurídico, y 3) la oratoria manifestativa o epidíctica, que apunta a poner de relieve el carácter noble o vil de algo dado en el presente (cf. I 3). Sobre esta base, Aristóteles trata los tipos de argumento propios de cada una de esas especies de oratoria: los de la oratoria político-legislativa (cf. I 4-8), los propios de la oratoria epidíctica (I 9), y los propios de la retórica forense (I 10-14). En el tratamiento del libro I Aristóteles considera argumentaciones específicas cuyas

premisas vienen extraídas de la ética y la política. Pero en los caps. 18-26 del libro II complementa el tratamiento con una consideración sumaria de las argumentaciones generales que parten de "lugares comunes" (*tópoi*) y aspectos conexos (véase arriba II.4). Esta distinción entre los dos tipos de premisas empleados obedece al hecho de que Aristóteles admite que el orador apele, cuando es necesario, a premisas que derivan de conocimiento más especializado, allí donde ya no hay premisas de carácter no específico que puedan cumplir la función requerida.[256]

Los recursos persuasivos del tipo 1) y 2) son tratados en el libro II de la obra. Los recursos del tipo 1), que apuntan a formar en el auditorio una opinión favorable sobre el orador, se consideran en II 1. Aristóteles señala que hay tres características fundamentales que convierten en digno de crédito a un orador, a saber: la prudencia (*phrónesis*), la virtud (*areté*) y la benevolencia (*eúnoia*) (cf. II 1, 1378a6-8).

Por su parte, los recursos del tipo 2) se tratan en II 2-11, fundamentalmente, donde Aristóteles provee una notable fenomenología de las reacciones emocionales, cuya estructura el orador debe conocer y considerar, si espera poder lograr resultados efectivos, en su intento por influir sobre la esfera emocional-afectiva del auditorio. Por su detalle y su comparativa extensión, este tratamiento específico de las emociones o pasiones (*páthe*) no encuentra parangón en ningún otro escrito del *corpus*, incluidos los tratados éticos, donde la consideración del papel de la emocionalidad en la motivación de las acciones juega, sin embargo, un papel importantísimo. Aristóteles analiza aquí cada una de las principales emociones y sus opuestos, tales como ira (*orgé*) y calma (*praótes*) (II 2 y 3, respectivamente), el afecto de amistad (*philía*) y el odio (*mîsos*) o la enemistad (*échthra*) (II 4), el miedo (*phóbos*) (II 5), la vergüenza (*aischýne*) y la desvergüenza (*anaischyntía*) (II 6), la amabilidad (*cháris*) (II 7), la compasión (*éleos*) (II 8) y la indignación (*némesis*) (II 9), la envidia (*phthónos*) (II 10), y los celos (*zélos*) (II 11). En su análisis de estas diferentes reacciones afectivas o emocionales, Aristóteles apunta a mostrar de qué modo cada una de ellas está intencionalmente dirigida a un determinado tipo de situación, y ello de modo tal que, por una parte, la situación del caso aparece como la causa que motiva tal reacción, y, por otra, la correspondiente reacción emocional-afectiva abre la situación en su significación específica: así, el miedo está estructuralmente correlacionado con situaciones de peligro (cf. II 5, 1382a21-32), de modo tal que aquello que es peligroso o temible provoca dicha reacción

256 Cf. Ross (1981) p. 386.

emocional, que, a su vez, es la que permite percibir lo peligroso o temible como tal, pues sólo podemos percatarnos del peligro cuando tenemos las capacidades que nos permiten experimentar miedo, tales como, por ejemplo, determinados tipos de conocimiento y cierto nivel de experiencia (cf. 1382a28-32), o, al menos, ciertas predisposiciones instintivas, para el caso de las formas más elementales del temor.[257] El estudio de las reacciones emocionales se complementa en los caps. 12-17 con un tratamiento sumario de los diferentes tipos de caracteres que el orador encuentra habitualmente representados en su auditorio, según se trate de gente más joven o más vieja, de tal o cual condición social o económica, etc.

El tratamiento de los recursos persuasivos en los libros I-II es complementado, desde un punto de vista diferente, en el libro III, donde se considera, en su efecto persuasivo, las características formales del discurso, tales como su estilo (cf. III 2-12) y su plan (cf. III 13-19). Respecto del estilo, Aristóteles enfatiza la importancia de la claridad y la conveniencia del tema, y considera también los aspectos relativos a la estructura gramatical y el ritmo. En cuanto al plan del discurso, reivindica una organización sencilla, basada en dos partes fundamentales: la exposición del tema y la prueba.

2. Discurso, afectividad y acción

Desde el punto de vista sistemático, la disciplina que Aristóteles presenta en el tratado titulado *Retórica* reviste un carácter ciertamente peculiar. Aristóteles intenta dar cuenta de esta peculiaridad señalando que la retórica viene a ser, en cierto modo, un compuesto de la analítica, es decir, la lógica, y la política (cf. I 2, 1356a20-27), donde, como enfatiza Donini, 'política' está tomado en el sentido lato que incluye también la ética.[258] Por una parte, Aristóteles pretende justificar su estatuto de genuina técnica, y para ello, enfatiza los aspectos vinculados con las formas propias de la argumentación retórica, lo que aproxima la retórica a las disciplinas formales de las que se ocupan los tratados del *Organon*, concretamente, a la analítica y, sobre todo, la dialéctica. Por otra parte, desde el punto de vista de su contenido temático propio, la retórica está próxima a las disciplinas fundamentales dentro del ámbito de la filosofía práctica, esto es, la ética y la política. Si bien la

257 Para este aspecto, véase Vigo (1996) p. 158-161. Para una discusión del tratamiento aristotélico de las emociones, que enfatiza los aspectos vinculados con su carácter intencional-cognitivo, véase Nussbaum (1994) p. 78-101.

258 Cf. Donini (1997) p. 356.

capacidad del orador lo faculta para hablar persuasivamente ante un público general, en principio, sobre cualquier tema que no caiga bajo la competencia de las ciencias particulares, lo cierto es que, en su ejercicio concreto, la retórica queda referida fundamentalmente al ámbito de los asuntos humanos, más concretamente, al ámbito de aquellos asuntos de interés común sobre los cuales se delibera y se decide en las asambleas, los cuerpos colegiados, etc. Se trata, pues, de asuntos directamente conectados con los intereses, las expectativas y los proyectos vitales de los agentes humanos que forman parte del auditorio al que el orador debe dirigirse en cada caso. Por lo mismo, el destinatario de los intentos de persuasión puestos en marcha por el orador es siempre un público que está interesado de diversos modos y, con ello, también emocional o afectivamente involucrado en los asuntos sobre los que versa el discurso, que debe tomar decisiones al respecto, y al cual es preciso orientar de determinada manera a la acción. Se trata, además, de asuntos que pertenecen al horizonte de la variabilidad y la contingencia, en los cuales no es posible pretender el tipo de exactitud y de necesidad que caracteriza al modo de proceder propio de las ciencias que se ocupan de aquello que es necesario. A diferencia de la demostración científica, la argumentación retórica se mueve, como se vio (cf. II.5), en el dominio de lo que resulta meramente probable o verosímil.

Esta confluencia de factores vinculados con aspectos lógico-formales, con las reacciones emocionales y el dominio de la afectividad, y con los procesos de formación de juicios evaluativos, de deliberación y de toma de decisiones, da cuenta de la complejidad del ámbito dentro del cual el orador debe desplegar su técnica. La eficacia de los mecanismos de persuasión empleados dependerá, pues, en gran medida, de la capacidad que se posea para hacer justicia a la diversidad de factores que intervienen en dicho ámbito, en particular, desde el punto de vista del papel que cada uno de ellos desempeña en el proceso de formación de los juicios evaluativos que subyacen a la toma de decisiones a través de correspondientes procesos deliberativos. Aristóteles mismo señala que la técnica retórica tiene por objetivo, en definitiva, la producción de decisiones basadas en juicios (*krísis*) (cf. II 1, 1377b20-21). No sólo la credibilidad del orador, sino también, y en medida decisiva, las reacciones afectivas que sus palabras provocan en el auditorio resultan relevantes en este sentido, pues las emociones van acompañadas de sensaciones de agrado o desagrado, e influyen así directamente sobre el modo en que se juzgan las cosas (cf. II 1, 1378a19-20).[259]

259 Para el tópico de la influencia de las emociones sobre el juicio, véase Leighton (1996).

En atención a las características específicas del contexto real-pragmático en el que se inserta el discurso retórico y a su peculiar finalidad motivacional se explica que el tratamiento del uso de la argumentación y del lenguaje que Aristóteles realiza en este contexto apunte a poner de relieve características que en un contexto de carácter puramente lógico o semántico quedan, más bien, relegadas al trasfondo. Dicho en términos actuales, es la *dimensión pragmática* del lenguaje la que ocupa aquí el centro de la atención, pues incluso allí donde se tematizan características formales situadas en el nivel lógico-argumentativo o bien sintáctico-estilístico, el tratamiento apunta aquí, sobre todo, a determinar qué tipo de propiedades poseen dichas estructuras, desde el punto de vista de su función concreta como *actos de habla*, y ello en el marco de un discurso encaminado a producir persuasión, bajo determinadas condiciones dadas de antemano, que conciernen tanto al ámbito objetivo sobre el cual dicho discurso versa, como a las disposiciones y características del auditorio al que va dirigido. El entramado motivacional en el cual los enunciados empleados en todo uso concreto del lenguaje están insertos de antemano es un aspecto que los enfoques predominantemente formales tienden a relegar al trasfondo, al orientarse prioritariamente a partir de ejemplos de enunciados simples y descontextualizados. En el tipo peculiar de abordaje –menos preciso, pero también menos abstracto– que apunta a la dimensión pragmática del lenguaje, dicho aspecto revela, en cambio, su importancia decisiva, a la hora de dar cuenta de las funciones que efectivamente cumplen las expresiones lingüísticas en su contexto originario de empleo, que no es otro, en definitiva, que el de la vida práctica y la ocupación con las cosas y los acontecimientos del mundo en el que ella se desarrolla. Con su intento de hacer justicia no sólo a los aspectos lógico-formales involucrados, sino también a aquellos otros que se sustraen a todo intento de capturarlos de modo exhaustivo por vía de formalización, Aristóteles pone de manifiesto, pues, también en este campo una aguda sensibilidad para la especificidad de los fenómenos abordados, que le permite detectar la complejidad de factores y presupuestos que prácticas tan habituales y aparentemente inocentes como el uso persuasivo del lenguaje traen siempre ya consigo.

Por el lado de la función motivacional respecto de las acciones que desempeña el lenguaje no sólo como vehículo del razonamiento, sino también a través de su relación con el ámbito de las reacciones emocionales y afectivas, se advierte, por último, la estrecha conexión que la temática abordada en *Ret.* guarda con proble-

mas centrales que Aristóteles tiene en vista en su ética. Las relaciones entre retórica y ética en el pensamiento aristotélico han recibido una atención creciente en los últimos tiempos. Pero hay aquí varios niveles de consideración que, aunque en la práctica no pueden ser completamente divorciados, no deberían ser confundidos. Un primer nivel concierne a las relaciones existentes entre el modelo ético que Aristóteles presenta en obras como *EN* y *EE*, por un lado, y los pasajes de *Ret.* que se ocupan con cuestiones referidas a temas éticos, como la virtud, las pasiones, etc. Un tipo diferente de conexión entre ética y retórica concierne al modo en que el discurso retórico, si pretende ser eficaz en la búsqueda de la persuasión, debe considerar determinados aspectos vinculados con las cualidades morales del propio orador y del auditorio así como con las implicaciones morales de los asuntos sobre los cuales se delibera. Por último, y en conexión inmediata con lo anterior, un tercer aspecto concierne al estatuto moral de la propia técnica retórica, y a la pregunta de si el empleo de técnicas de persuasión como aquellas de las que el orador aprende a valerse con eficacia puede considerarse él mismo como moralmente legítimo, y hasta qué punto o bajo qué condiciones. Por caso, ¿qué implicaciones éticas posee el empleo consciente de argumentaciones sólo aparentemente probatorias o la apelación deliberada a determinadas respuestas emocionales del auditorio?

Como se vio, el propio Aristóteles deja fuera de consideración como impropios de la retórica determinados recursos persuasivos, entre ellos, los recursos no discursivos destinados a inducir reacciones emocionales de determinado tipo, esos que ya Sócrates había considerado indignos en su defensa ante el tribunal ateniense. Por otra parte, el propio Aristóteles enfatiza la crucial importancia del papel motivacional de las respuestas afectivas y emocionales, cuando se trata de alcanzar los fines propios de la oratoria. La pregunta es cuándo un medio de persuasión que apela discursivamente a la emocionalidad puede considerarse o no como éticamente legitimado, y más en general aún, en qué medida un uso persuasivo del lenguaje, que no está basado en genuino conocimiento, sino en opiniones comunes y apariencias probables, satisface las exigencias de lo que es moralmente correcto. ¿Debe un buen orador atender a este aspecto de la vinculación entre ética y retórica o más bien no, en la medida en que ello resulte irrelevante desde el punto de vista del empleo eficaz de su técnica? Se trata, en buena medida, de las preguntas que ya Platón se había planteado respecto de la retórica de su tiempo, y que motivaron su actitud de desconfianza frente a ella. Aristóteles, que inicial-

mente compartió la actitud platónica, parece haber buscado posteriormente un punto de equilibrio entre el reconocimiento de la autonomía de las técnicas de persuasión de las que se vale el buen orador, por un lado, y el reconocimiento de las ineludibles implicaciones éticas que trae consigo una técnica destinada a perfeccionar el uso persuasivo del lenguaje, por el otro, aunque no es claro que haya dado en todos los casos con el tipo de mediación aquí requerido.[260]

3. Retórica y política, retórica y filosofía

Como se vio, por el lado de su contenido la retórica se encuentra próxima a las dos disciplinas fundamentales de la filosofía práctica, la ética y la política: el ámbito temático al que quedan referidos los discursos del orador que intenta persuadir al auditorio no es otro que el ámbito de las cuestiones ético-políticas sobre las cuales se debate, se delibera y también se decide, en contextos de carácter público, que generalmente quedan insertos en un determinado marco de regulación formal-institucional, como los tribunales y las asambleas. De hecho, los tres tipos de oratoria distinguidos por Aristóteles se mueven en el ámbito de la política, en el sentido amplio del término. Así, 1) la oratoria deliberativa tiene por tema las cuestiones debatidas en las asambleas, que son, en definitiva, de cinco tipos fundamentales, a saber: las referidas a los ingresos del Estado, las referidas a la guerra y la paz, las referidas a la defensa del territorio, las referidas al comercio exterior y las referidas a la legislación (cf. *Ret.* I 4, 1359a19-23). El buen uso de la palabra en este contexto específico requiere algún tipo de conocimiento acerca de aquello en lo que consiste la felicidad para los hombres así como de sus elementos constitutivos y presupuestos (cf. I 5-7). Por su parte, 2) la oratoria forense debe basarse en algún tipo de conocimiento de la justicia y la injusticia así como de las causas y circunstancias propias del acto justo e injusto (cf. I 10-14). Finalmente, 3) la oratoria epidíctica, cuyo objetivo es el elogio de la virtud y la censura del vicio, debe, por lo mismo, basarse en algún tipo de conocimiento de ambos, de modo de poder reconocer y poner de manifiesto lo que es moralmente bello o vergonzoso (cf. I 9).[261]

---

260 Para la discusión de los diferentes aspectos de la conexión entre ética y retórica, véase Wörner (1990); Irwin (1996); Engberg Pedersen (1996).

261 Para todo esto, véase Donini (1997) p. 356.

Se advierte, pues, que por el lado de la determinación de su contenido temático específico la retórica guarda una estrecha conexión con la filosofía, en este caso, a través de la referencia a las disciplinas fundamentales en el ámbito de la filosofía práctica. Pero también desde el punto de vista del instrumentario formal y argumentativo del que se vale la retórica conecta, como se ha visto, con disciplinas formales tales como la analítica y la dialéctica. Si se tiene en cuenta, además, el papel decisivo que la propia dialéctica –de la cual la retórica es la contraparte– juega, dentro de la concepción aristotélica, allí donde se trata de abrir vías de acceso al conocimiento de los primeros principios del saber teórico (véase arriba II.4), se comprende de inmediato que, contra lo que podría parecer a primera vista, la retórica está también, para Aristóteles, en estrecha conexión con la filosofía por el lado de sus disciplinas fundamentales de carácter puramente teórico, justamente en la medida en que tampoco la filosofía puede prescindir del recurso a criterios de plausibilidad, a las opiniones reputadas y, con ello, a los argumentos que apuntan a lograr la persuasión del interlocutor en cuestiones últimas sobre las cuales no puede procederse al modo estrictamente deductivo que caracteriza a las ciencias demostrativas particulares.[262]

4. La poética y la idea de una filosofía del obrar productivo

Como se vio (véase arriba V.3), en *Met.* VI 1 Aristóteles provee una clasificación de las ciencias, en la cual distingue tres tipos de ciencia (*epistéme*) o filosofía (*philosophía*) y las modalidades específicas de pensamiento (*diánoia*) que les corresponden, a saber: las teóricas, las prácticas y las productivas (cf. 1025b18-25). Esta clasificación tripartita, que vuelve a ser mencionada, de modo meramente ocasional, sólo en un pasaje de *Tóp.* (cf. VI 6, 145a15-18), contrasta, en cierto modo, con la orientación más habitual de Aristóteles, en la gran mayoría de los textos relevantes del *corpus*, a partir de la dicotomía entre los saberes teóricos y los saberes prácticos, dicotomía que resultó decisiva también para la tradición filosófica posterior, que se orienta a partir de la distinción fundamental entre lo que dio en llamarse la razón teórica, por un lado, y la razón práctica, por el otro. Es cierto que los ejemplos tomados del ámbito de la producción técnico-artística recurren con gran frecuencia en los escritos aristotélicos, tanto en contextos propios de la

262 Para la vinculación de la dialéctica y la retórica con la filosofía, véase las observaciones de Aubenque (1962) p. 251-264.

filosofía teórica como de la filosofía práctica. Sin embargo, la idea de una ciencia filosófica que tematice de modo específico las estructuras propias del obrar productivo y su ámbito específico de objetos no juega papel alguno en dichos contextos.

Si se busca en los escritos conservados del *corpus* un ejemplo de lo que podría ser el tipo de tratamiento propio de la filosofía del obrar productivo, en el sentido propio que alude a la producción de artefactos, tal como Aristóteles la tiene en vista en la clasificación de las ciencias de *Met.* VI 1, sólo el tratado titulado *Poética* parece estar en condiciones de proveerlo. En dicho tratado, que ha sido conservado sólo de modo parcial (véase arriba I.2), se ocupa con la tematización de los principios que guían la producción de un tipo peculiar de artefactos como son las obras artísticas de carácter imitativo. Más concretamente, dentro del género de la *imitación* (*mímesis*), Aristóteles establece una distinción entre artes que imitan por medio del color y la forma, las artes plásticas, artes que imitan por medio de la voz, que corresponden a las diferentes formas de la poesía, artes que imitan por medio del ritmo y la armonía, como las artes musicales, y artes que imitan sólo por medio del ritmo, como la danza (cf. *Poét.* 1, 1447a16-b8). En rigor, Aristóteles declara desde el comienzo que su intención no es ocuparse de la totalidad del género de las artes imitativas, sino sólo del correspondiente a la poesía, en sus diferentes especies (cf. 1147a8-13), y menciona entre ellas la épica, la tragedia, la comedia y el ditirambo (cf. 1147a13-14). Ahora bien, en la parte conservada del escrito sólo se estudia la tragedia (caps. 6-22) y, de modo mucho más breve y menos detallado, la épica (cf. caps. 23-26); por su parte, la comedia era el tema principal del libro II, que se ha perdido.

La finalidad del escrito, que ha atraído el interés de numerosos y brillantes intérpretes como pocas otras obras de Aristóteles, no ha resultado inmediatamente clara a dichos intérpretes.[263] Muchas veces –ya en la Antigüedad, pero, sobre todo, en la recepción neoclásica de los siglos XVII y XVIII– se lo ha leído como una obra de preceptiva literaria, encaminada a establecer los principios que deben regir la composición de textos poéticos. Otras veces, se ha señalado, no sin razón, que los pasajes preceptivos que puedan leerse como encaminados a guiar la composición de obras poéticas son más bien excepcionales en el escrito y están concentrados en pocos lugares, y se ha sugerido, sobre esa base, que la obra tendría

263 Para una breve historia de la recepción del escrito en la modernidad, véase Halliwell (1992).

más bien la finalidad de establecer los principios que guían el juicio crítico de las obras literarias, y no de su composición, de modo que estaría destinada a quienes desean obtener competencia en la apreciación del valor artístico de las obras literarias.[264]

Sin ser ajenos al escrito los aspectos puestos de relieve por ambos tipos de interpretación mencionados, no resulta extraño que centrándose en ellos los intérpretes hayan solido ver la temática abordada en *Poét.* como más bien periférica respecto del contenido nuclear de la filosofía aristotélica, y alejada de las preocupaciones fundamentales del autor.[265] Una perspectiva diferente se abre cuando se tiene en vista el hecho ya mencionado de que *Poét.* constituye el único escrito que ejemplifica de modo específico el tipo de indagación que sería propia de una filosofía del obrar productivo, y se pregunta, sobre esa base, por qué razón, entre todos los posibles tipos de actividades productivas y de artefactos, entre todos los que le eran familiares, Aristóteles parece haberse interesado especialmente por actividades productivas tan peculiares como las propias de composición poética, y por "artefactos" tan peculiares como las obras literarias resultantes de ellas.

En un escrito brillante, W. Wieland ha ensayado recientemente una explicación diferente de las conexiones que dan cuenta de esta curiosa situación.[266] Wieland señala que es el peculiar estatuto de los artefactos resultantes de la creación artística lo que de alguna manera forzó a Aristóteles a tematizar específicamente el caso particular de la creación poética, dentro del ámbito mucho más amplio de las actividades técnico-productivas. La peculiaridad que distingue a las obras de arte y, en particular, a las obras literarias de todos los demás artefactos reside en el hecho de que, una vez producidas, están en condiciones de desplegar una suerte de vida independiente de su autor y, sobre todo, de ejercer un peculiar influjo causal sobre quienes tratan con ellas en el modo que corresponde a su naturaleza de obras artísticas o literarias. En el caso particular de las obras del teatro trágico, escritas para ser representadas, se trata del efecto que la representación dramática produce como tal sobre los espectadores. Mientras que en el horizonte cultural y técnico del mundo griego los demás artefactos parecen constituir el mero resultado cristalizado de los actos que dan cuenta de su producción, los productos

264 Véase Donini (1997) p. 327-328.
265 Véase Ross (1981) p. 393.
266 Véase Wieland (1996).

del arte imitativo y, en particular, los de la creación literaria poseen un carácter peculiar, en virtud del cual no parecen dejarse reducir al estatuto de meras cosas, y ello justamente en la medida en que, dentro del contexto de la contemplación estética, están en condiciones de desplegar un tipo particular de poder causal sobre el espectador. Esto explicaría que el caso de las obras poéticas haya hecho comprender a Aristóteles la necesidad de dar cuenta de estructuras específicas del ámbito de la producción técnico-artística que otro tipo de artefacto no estaba en condiciones de ilustrar con la misma nitidez, al menos, en el contexto de la técnica griega. Resulta patente la diferencia con lo que ocurre en el caso de la técnica moderna, la cual parece caracterizarse por constituir una suerte de sistema holístico interpelante, dentro del cual los subsistemas y los artefactos que lo integran parecen llevar una vida propia, independiente de los sujetos que operan con ellos, y desplegar incluso un poder que, en buena medida, tiende a sojuzgar a dichos sujetos. La resistencia a ser reducidos al estatuto de meras cosas que mostraban los artefactos artísticos en el horizonte técnico-cultural griego era, en cambio, un caso más bien excepcional, lo que explica que la tematización de la creación poético-literaria y artística haya provisto el ejemplo orientativo para una filosofía de la actividad técnico-productiva, que considera a este tipo de actividad en lo que tiene de específico e irreductible a otros tipos de actividades, como la actividad práctica.

Como quiera que sea, que el aspecto destacado por Wieland toca un punto clave en la reflexión aristotélica sobre la creación poética, lo muestra claramente el hecho de que la doctrina del efecto trágico que Aristóteles expone en *Poét.* constituye uno de los fragmentos más discutidos y, sin duda, filosóficamente más relevantes de la obra. Pero, además, este tipo de interpretación, que da cuenta de la especificidad del enfoque practicado por Aristóteles en el escrito a partir de las características distintivas del tipo de artefacto que es objeto de la actividad poético-literaria, permite también comprender mejor por qué hay una relación estrecha entre la temática abordada en *Poét.* y la que Aristóteles aborda en sus escritos de filosofía práctica. En particular, hay, como se verá, una estrecha conexión de la doctrina aristotélica del error trágico y del efecto catártico de su contemplación por parte del espectador con temas centrales de la teoría de la acción contenida y la idea de la contemplación que Aristóteles presenta en *EN*.

No hay que olvidar, por otra parte, que ya Platón mostró honda preocupación por los efectos de las artes imitativas, tanto las literarias como las plásticas y las

musicales, como lo muestran sus recurrentes reflexiones sobre el tema en escritos que van desde el período de juventud (p. ej. *Ion*) hasta la vejez (p. ej. *Leyes*), pasando por las obras constructivas del período de madurez (*vgr. República*). El propio Aristóteles no sólo apela a ejemplos tomados de la creación poética y, en particular, de la tragedia para ilustrar problemas centrales de la ética. A esto se añade el hecho de que también en *Pol.* el tema relativo a los efectos producidos por los diferentes tipos de representación artística juega, desde el punto de vista de la discusión del sistema educativo del Estado ideal, un papel destacado, en particular, con relación al caso de la música y también del teatro (véase VIII 5-7).

A la luz de este complejo conjunto de conexiones difícilmente pueda sostenerse el juicio según el cual la temática abordada en *Poét.* sería meramente periférica y carecería de una estrecha vinculación de las preocupaciones nucleares de la filosofía aristotélica.

5. Imitación, acción y creación poética

La noción de *mímesis*, esto es, 'imitación' o 'representación' provee el concepto básico para la caracterización de las actividades de la producción artístico-poética que lleva a cabo Aristóteles. Aristóteles no provee una caracterización general de lo que ha de entenderse bajo *mímesis*, pero explica que el objeto de la *mímesis*, es decir, lo imitado o representado son las personas que actúan, los sujetos de praxis, que serán como tales hombres buenos o malos, de conformidad con la multiplicidad de posibles tipos de caracteres que representan la virtud o el vicio (cf. *Poét.* 2, 1448a1-4). Esto implica que los personajes representados serán ya mejores, ya peores, ya iguales a los espectadores, en lo que concierne a sus cualidades morales (cf. 1448a4-5). Así, por ejemplo, la tragedia representa caracteres morales buenos, aunque no necesariamente muy superiores a los de la media de los espectadores, mientras que la comedia es representación de caracteres que son peores a la media del común de la gente (cf. 1448a16-18).

Lo que se imita son, en definitiva, los caracteres (*éthe*), las emociones (*páthe*) y las acciones (*práxeis*) (cf. 1447a28). Pensada en términos estrictamente representativos, pareciera que la noción de imitación aquí introducida acomoda, sobre todo, a artes como el teatro, la pintura, la danza y la literatura. Sin embargo, Aristóteles extiende la aplicación del concepto también al caso de la música, y sostiene incluso que ésta es el arte cuyas imitaciones más se aproximan a aquello que representan, en la medida en que, a través de las melodías y los ritmos, evoca

emociones como la alegría, la pena, etc. de un modo, por así decir, puro e inmediato (cf. *Pol.* VIII 5, 1340a14-b19).

Las diferencias entre los distintos modos de imitación que caracterizan a las diferentes artes conciernen a tres aspectos fundamentales, a saber: los medios de la imitación, sus objetos y su modalidad (cf. *Poét.* 1, 1447a16-18; 3, 1448a24-25). Por lo pronto, hay una distinción básica entre artes que imitan por medio del color y la forma, las artes plásticas, y artes que imitan por medio de la voz y, en general, del sonido (cf. 1447a18-20). La poesía pertenece al segundo grupo y, en tal sentido, está próxima a la música y la danza. Los medios específicos de imitación de este grupo son el ritmo, el lenguaje y la armonía musical, y de su combinación resultan las diferentes artes del grupo, a saber: la danza opera sólo con el ritmo; el teatro en prosa del tipo del *mimo* sólo con el lenguaje; las elegías y la poesía épica se valen del lenguaje y el ritmo, en la medida en que apelan a versos de diferentes metros; la música se vale del ritmo y la armonía; y, finalmente, la poesía lírica, la tragedia y la comedia combinan ritmo, armonía y lenguaje (cf. 1447a21-b29). Como se ve, la tragedia pertenece al subgrupo de artes imitativas por medio de la voz que combinan la mayor cantidad posible de recursos imitativos.

En su origen como actividad humana la creación poética, en general, y la poesía trágica, en particular, remiten a dos causas complementarias entre sí, a saber: por una parte, el hombre posee por naturaleza una tendencia natural a la imitación, ya desde la niñez, que explica buena parte de los procesos de aprendizaje; por otra parte, la contemplación de imitaciones realizadas por otros produce habitualmente, como lo muestra la experiencia, una sensación de regocijo, pues, aunque el *objeto* representado sea en sí mismo desagradable o penoso, como lo son, por ejemplo, los animales inferiores y los cadáveres, sin embargo, en cuanto objeto *representado*, causa deleite (cf. 4, 1448b5-12). La razón de ello la encuentra Aristóteles, en definitiva, en el hecho de que aprender algo constituye uno de los más grandes placeres, no sólo para el filósofo, sino también para el común de la gente, por poca capacidad que se posea para ello (cf. 1448b12-15). Dicho de otro modo: Aristóteles explica el origen de la creación poética y de la poesía trágica, en definitiva, por referencia a la misma tendencia natural al saber que da cuenta de la génesis no sólo de las diferentes formas posibles del conocimiento, sino también, como se vio, de la propia filosofía (véase arriba V.1). Más aún, la experiencia estética que facilita la creación poética constituye, para Aristóteles, un tipo especialmente señalado de acceso cognitivo al mundo de la praxis humana, como lo

muestra el hecho de que considere a la poesía incluso como *más filosófica* (*philosophóteron*) y *más seria* (*spoudaióteron*) que la historia, en la medida en que la poesía da expresión más bien a lo universal, mientras que la historia queda restringida al ámbito de lo particular (cf. 9, 1451b5-7). Como se verá, esta constatación no se limita en su alcance al hecho de que los caracteres y las situaciones que presenta la poesía, en particular, la poesía trágica, tienden a elevarse al rango de ejemplos paradigmáticos, sino que, más allá de ello, alude también al hecho de que a través de la representación trágica el espectador es puesto en condiciones de acceder de un modo especialmente esclarecido, desde el punto de vista cognitivo, a ciertos rasgos básicos que signan la condición humana, en el mundo compartido de la praxis.

En lo que toca a la tragedia, en particular, Aristóteles la caracteriza como la imitación (*mímesis*) de una acción noble y completa, que posee una cierta extensión, en un lenguaje provisto de accesorios agradables (es decir, de ritmo y armonía o tonos musicales), cuyas diferentes especies van distribuidas separadamente en las distintas partes de la obra, todo ello en una forma dramática y no narrativa, que a través de la compasión y el temor produce una purificación de tales afecciones (cf. 6, 1149b24-28). Aristóteles explica que el más importante de los componentes de la tragedia es la composición de los hechos, la trama, pues la tragedia no es una representación imitativa de personas meramente, sino, más bien, de sus acciones y sus vidas (cf. 1150a15-16). Y, en este sentido, enfatiza que la sucesión de hechos que presenta la trama debe constituir una totalidad, es decir, debe tener un comienzo, un medio y un final, dentro de la cual se pueda advertir claramente la razón por la cual comienza y termina donde precisamente lo hace (cf. 7, 1450b23-34). Por la misma razón debe haber una adecuada proporción entre las partes de la trama, y la historia misma debe mantenerse dentro de ciertos límites de extensión (cf. 1450b34-1451a15). Por otra parte, Aristóteles insiste en el hecho de que los nexos que vinculan los diferentes hechos presentados deben ser tales que la sucesión de éstos no aparezca como arbitraria o meramente casual: por el contrario, todo debe producirse de un modo que parezca plausible o incluso necesario (cf. 9, 1451a36-38; 10, 1452a18-21; 15, 1454a33-36). Esto no impide que los hechos que marcan el punto de inflexión a partir del cual se produce el desenlace –que, como tal, es bastante previsible, pues la ruina de los protagonistas está en los relatos trágicos, por lo general, decidida de antemano– puedan o incluso deban revestir un carácter, en cierto modo, sorpresivo o inesperado, si se pretende

que su efecto trágico sea más intenso (cf. 9, 1452a1-4). La adecuada unidad, la completitud y también la universalidad de la acción representada constituyen, como tales, requisitos imprescindibles para alcanzar el objetivo de que la obra produzca realmente el efecto trágico al que apunta.

6. La tragedia y su efecto catártico

La tragedia es imitación (*mímesis*) de la acción humana (*prâxis*). Lo peculiar de dicha forma de imitación, dentro del conjunto de la creación poética, reside no sólo en los elementos puestos en juego, ni tampoco en la combinación de medios con la que opera, sino también, y fundamentalmente, en el efecto a cuya producción apunta. Como se vio, Aristóteles caracteriza a dicho efecto como una suerte de *purificación* (*kátharsis*), más concretamente, una purificación de las emociones de la compasión (*éleos*) y el miedo (*phóbos*), operada por medio de la excitación de dichas emociones (cf. 6, 1449b27-28). La interpretación de esta escueta formulación que describe el efecto catártico de la tragedia ha motivado una interminable discusión acerca de su alcance preciso.[267] Las interpretaciones van desde las de alcance médico-homeopático, que ven la *kátharsis*, al modo de un fenómeno cuasi-físico, como una suerte de purga, hasta las que la consideran como un fenómeno de esclarecimiento cognitivo, pasando por las que la toman como un fenómeno de tipo afectivo-emocional, una suerte de purificación de las emociones. Los dos últimos tipos de interpretación pueden ser vinculados entre sí, pues nada impide atribuir al esclarecimiento cognitivo una función catártica respecto de las emociones,[268] ya que dicho esclarecimiento puede muy bien constituir el camino a través del cual se obtiene tal efecto catártico.[269]

Como quiera que sea, la pregunta es cuál es el alcance específico del efecto catártico que Aristóteles tiene aquí en vista. Una interpretación a primera vista plausible señala que se trata, en definitiva, de un efecto positivo para la educación del carácter de los espectadores, que contribuye así a una mejor orientación de su propia praxis.[270] Sin embargo, como se ha hecho notar,[271] este tipo de interpretación educativa del efecto catártico no puede ser correcta en general, pues

267 Para un panorama cronológico de las interpretaciones modernas, véase la colección de ensayos en Luserke (1991).
268 Cf. Wagner (1984).
269 Cf. Lear (1988) p. 321-326.
270 Cf. Nussbaum (1986) p. 388-391.
271 Véase Lear (1988) p. 319-320.

Aristóteles mismo señala que dicho efecto será útil para cualquier tipo de espectador (cf. *Pol.* VIII 7, 1342a14-15), es decir, tanto para el que necesita progresar por el camino de la virtud y el adecuado trato con sus emociones, como también para el virtuoso, que ha logrado ya una perfecta armonía interior y ha introducido el necesario orden en su economía emocional.

El genuino alcance del efecto catártico se comprende mejor a la luz de su conexión con la doctrina aristotélica del error trágico (*hamartía*). Lo que el espectador de una tragedia contempla es normalmente el origen, el desarrollo y las consecuencias de un error trágico, tal como éste se manifiesta en un caso de dimensión extraordinaria y paradigmática. No se trata aquí de un error moral o determinado por fallas morales del sujeto en cuestión, sino de un error de carácter fundamentalmente cognitivo, referido a las circunstancias y objetos de la acción llevada a cabo, del tipo del que Aristóteles estudia en su tratamiento de las acciones involuntarias por ignorancia (véase *EN* III 2, 1110a18-1111a21). Como se vio, el protagonista de la historia no puede ser un hombre vil, sino que debe ser moralmente, al menos, tan respetable como la media del auditorio (cf. *Poét.* 13, 1453a7-9). El acontecer trágico se desencadena habitualmente a partir de un error no demasiado grave que no afecta la cualidad moral del agente (cf. 1453a8-9), pero que, a raíz de una conjunción de circunstancias y acontecimientos, termina produciendo consecuencias funestas e irreparables para el propio protagonista, a tal punto graves, que no puedan ser vistas más que como inmerecidas (cf. 1453a2-7), y no como un castigo adecuado para el error cometido o para otros errores cometidos por el mismo sujeto.

La experiencia que el espectador hace, al contemplar desde una perspectiva privilegiada y, en cierto modo, omnisciente lo que para los propios personajes del drama aparece rodeado de oscuridad, le facilita un peculiar acceso cognitivo a lo que constituye la situación habitual de todo sujeto de praxis, en tanto debe actuar en un mundo signado por la contingencia y la variabilidad, sólo parcialmente transparente para el mismo y poblado de factores que escapan a todo intento de control consciente. Esto le permite, en cierto modo, identificarse con la suerte del protagonista. Es cierto que los casos de tipo trágico son de carácter muy excepcional, de modo que el espectador no espera realmente que le ocurra el mismo tipo de cosa que ve acontecer en el ámbito de la acción representada. Ello no impide, sin embargo, que a través de la ejemplaridad del caso extraordinario se muestren con una nitidez peculiar rasgos constitutivos del mundo de la praxis

y de la situación del agente humano dentro de él, que el propio agente puede reconocer como familiares, a partir de sus experiencias más elementales en el trato inmediato con su propia esfera habitual de acción y consigo mismo, en tanto situado fácticamente en dicha esfera y confrontado con la propia incapacidad de ponerla completamente bajo su propio control consciente.[272]

Como se vio (véase arriba VI.2), en su ética Aristóteles defiende un ideal de la vida feliz basado en el principio de la superioridad de la actividad puramente contemplativa, la así llamada *theoría*, que facilita el acceso al ámbito de lo que es eterno y necesario. Ahora bien, el término *theoría*, que Aristóteles aplica a la actividad puramente contemplativa del intelecto, tiene su ámbito de aplicación originario justamente en el terreno de la experiencia estético-religiosa. Y, de hecho, Aristóteles lo aplica, al igual que el verbo correspondiente *theoreîn*, para describir el tipo de experiencia correspondiente al espectador de la representación trágica (cf. p. ej. *Poét.* 4, 1448b10-19; 17, 1445b2-6). Ahora bien, si la tragedia es *mímesis* de la *prâxis*, todo indica que la contemplación estética de dicha *mímesis* facilita un tipo de acceso diferente, distanciado y, en cierto modo, privilegiado a aquel ámbito en el cual el agente humano se encuentra siempre ya situado y se experimenta a sí mismo, en un modo caracterizado justamente por su facticidad y por su inmediatez, privada de toda distancia. La experiencia de distanciamiento facilitada por este peculiar acceso contemplativo al ámbito de aquello que, por lo pronto, justamente nunca se ofrece como mero objeto de contemplación desinteresada, puede influir también, como es de sospechar, sobre el modo en que el agente, una vez vuelto a su realidad cotidiana, se sitúa frente a su propia praxis.

272 Para esta línea de interpretación, en diferentes variantes, véase Kosman (1992) p. 64-66; Vigo (1996) p. 474-478.

VIII
TEXTO ANTOLÓGICO: *METAFÍSICA* I 1

1. Traducción[273]

980a21 Todos los seres humanos desean por naturaleza saber. Señal de ello es el gozo que producen las percepciones, pues, incluso al margen de su utilidad, causan complacencia por sí mismas, y, en mayor medida que todas las otras, las que se ofrecen a través de los ojos. En efecto, no sólo para actuar, sino también cuando no nos proponemos hacer nada, preferimos la vista, por así decir, a todas las demás. La razón es que, entre las facultades perceptivas, es ella la que nos hace conocer en la mayor medida, y nos revela una multitud de diferencias.

980a27 Ahora bien, los animales están por naturaleza dotados de percepción. Pero en algunos no se genera a partir de ella la memoria, mientras que en otros sí. Por ello, estos últimos son más sagaces y más capaces de 980b
aprender que los que no son capaces de recordar. Son sagaces, pero carecen de capacidad de aprender todos aquellos <animales> que no son capaces de oír los sonidos, tal como, por ejemplo, la abeja y alguna otra especie semejante de animales, si la hubiera. En cambio, son capaces de aprender todos aquellos <animales> que, además de memoria, poseen también esta facultad perceptiva.

980b25 Como quiera que sea, los demás <animales> viven gracias a los contenidos de la imaginación y la memoria, pero apenas participan de la experiencia. Pero la especie de los seres humanos <se vale> incluso de la técnica y los razonamientos. En los seres humanos, a partir de la memoria surge la experiencia. En efecto, múltiples recuerdos de la misma cosa dan lugar finalmente a la configuración de una única experiencia. 981a
Y la experiencia casi parece ser algo semejante a la ciencia y la técnica, pues los seres humanos alcanzan la ciencia y la técnica a través de la experiencia. En efecto, la experiencia creó la técnica, y la inexperiencia el azar, como lo formula acertadamente Polo.

273 Traducción de A. G. V., según el texto de Jaeger, 1957.

981A5 Surge una técnica cuando a partir de una multiplicidad de observaciones derivadas de la experiencia se genera un único juicio universal, referido a los casos semejantes. Así, por ejemplo, realizar el juicio de que tal <remedio> benefició a Calias, cuando padecía de tal enfermedad, y también a Sócrates, y del mismo modo a muchos otros, considerados individualmente, es propio de la experiencia. En cambio, <juzgar> que benefició a todos los <individuos> de una determinada constitución, así definidos según un género unitario, cuando padecían de tal enfermedad, por ejemplo, a <todos> los flemáticos o biliosos que se encontraban acalorados por fiebre, es propio de la técnica.

981A12 Ahora bien, con vistas a la acción la experiencia no parece diferir en nada de la técnica, sino que solemos ver que los experimentados aciertan más que aquellos que poseen una explicación, pero carecen de experiencia. La causa es que la experiencia es un conocimiento de las cosas particulares, mientras que la técnica lo es de lo universal, y las acciones y los procesos de generación están, todos ellos, referidos a lo particular. En efecto, el médico no sana a un hombre, a no ser por accidente, sino, más bien, a Calias o a Sócrates o a alguno de los otros llamados de este modo, al que le acontece accidentalmente ser hombre. En tal caso, si se posee la explicación <relevante>, pero sin la correspondiente experiencia, de modo tal que se conoce lo universal, pero se ignora lo que concierne a este <caso concreto> en cuanto particular, entonces se podrá cometer a menudo errores en la terapia, ya que objeto de la terapia es el caso particular.

981A24 Sin embargo, creemos, de todos modos, que el saber y la comprensión pertenecen en mayor medida a la técnica que a la experiencia, y juzgamos que los técnicos son más sabios que los experimentados, en la convicción de que a todos <los que se llama sabios> la sabiduría corresponde en mayor medida según el saber <que posean>. Y ello <en el caso concreto de la técnica y la experiencia> porque los unos conocen la causa y los otros no. En efecto, los experimentados conocen el 'que', pero no conocen el 'por qué', mientras que los otros conocen el 'por qué', es decir, la causa. Por ello, consideramos también que los que desempeñan funciones directivas en cada una <de las actividades productivas> son más dignos de estima y saben más que los que realizan tareas manuales, y que son más sabios, puesto que conocen las causas de lo que se está llevando a cabo. Los otros, en cambio, obran, como también lo hacen algunos de los seres inanimados, pero obran sin saber lo que están haciendo, tal como, por ejemplo, el fuego quema, aunque los seres inanimados realizan cada una de estas cosas por causa de una cierta tendencia natural, mientras que los trabajadores manuales actúan en virtud de la habituación. Como quiera que sea, no es por ser capaces de obrar por lo que <los técnicos> son más sabios, sino, más bien, por poseer ellos mismos <un cierto tipo de> explicación y conocer las causas.

981B7 En general, señal de reconocimiento tanto de quien sabe como de quien no sabe es la capacidad de enseñar. Y también por ello consideramos que la técnica es ciencia en mayor medida que la experiencia. En efecto, <los técnicos> pueden enseñar, mientras que los otros no pueden.

981B10 Además, consideramos que ninguna de las percepciones es sabiduría. Éstas son, por cierto, los conocimientos más autorizados en lo que concierne a las cosas particulares, pero no dicen el 'por qué' de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino sólo que es caliente.

981B13 Así pues, resulta comprensible que quien por primera vez descubre una técnica cualquiera, al margen de las percepciones comunes, sea admirado por los <otros> seres humanos, no sólo por el hecho de ser útil alguno de sus descubrimientos, sino también en cuanto sabio y sobresaliente de los demás. Y siendo muchas las técnicas descubiertas, unas encaminadas a las cosas necesarias para la vida y otras al buen cultivo de la vida, <es comprensible también> que siempre se considere a los que <descubrieron> estas últimas como más sabios que a los otros, ya que sus ciencias no están encaminadas a la utilidad. De ahí que, una vez constituidas todas las técnicas del primer tipo, se descubrió las ciencias que no están encaminadas ni al placer ni a las cosas necesarias para la vida, cosa que ocurrió, en primer lugar, en aquellos sitios donde se dispuso de tiempo libre para el ocio. Ésta es la razón por la cual las técnicas matemáticas se constituyeron por vez primera en Egipto, pues allí se permitió gozar de tiempo libre a la clase de los sacerdotes.

981B25 En los tratados de ética se ha dicho cuál es la diferencia entre técnica, ciencia y los otros <saberes> del mismo género. Pero la finalidad por la cual llevamos a cabo la presente discusión consiste en <mostrar> que todos asumen que la denominada 'sabiduría' versa sobre las causas y los principios primeros.

981B29 En suma, como se dijo antes, el experimentado parece ser más sabio que los que poseen un tipo cualquiera de percepción, y el técnico más que los experimentados, y <dentro del ámbito de las técnicas> los que dirigen más que el trabajador manual; y <finalmente> las <ciencias> teóricas <son sabiduría> en mayor medida que las productivas. Así pues, resulta evidente que la sabiduría es una ciencia referida a determinados principios y causas.

2. Notas[274]

980a21 En la expresión 'desean saber' la noción de 'saber' (*eidénai*) refiere al conocimiento en el sentido más amplio del término, y no exclusivamente a sus formas más elaboradas, tales como el conocimiento científico. De ahí que, como indicio o señal (*semeîon*) de la presencia de una tendencia natural al saber, Aristóteles pueda acudir al caso de la forma más elemental del conocimiento, que es la percepción sensible. La tesis según la cual la vista es la forma de percepción dotada de más potencial cognoscitivo alude posiblemente al hecho de que, además de los sensibles propios correspondientes (*vgr.* los colores), por medio de ella se tiene acceso a la mayor cantidad de sensibles comunes, tales como la figura, el tamaño, el número, el movimiento. Véase *Sens.* 1, 437a3-16, donde la tesis, sin embargo, se relativiza, en cierto modo: la vista es superior por sí misma y con respecto a las cosas necesarias para la vida; pero, por accidente y con referencia al intelecto, es superior el oído, ya que posibilita el aprendizaje y la comprensión del lenguaje, que es el medio que hace posible el acceso a las formas más elaboradas del saber.

980a27 La conexión de la capacidad auditiva con la capacidad de aprender se explica en *HA* IX 1, 608a17-21 por referencia al hecho de que los sonidos pueden ser vehículo de significado, y que es el oído la facultad que permite distinguir los diferentes significados así vehiculizados. En *DA* III 3, 428a10-11 las abejas son citadas como ejemplo de animales que carecen de la capacidad de formar imágenes (*phantasía*), lo cual, como indica Ross (1924) I p. 115 *ad loc.*, implica que carecen también de memoria (cf. *Mem.* 1, 451a14).

980b25 Para la sentencia de Polo, véase Platón, *Gorgias* 448c. La oposición entre técnica y azar, en virtud de la cual el saber técnico es presentado como un factor fundamental para la reducción de la contingencia que afecta la vida humana, es un tópico de la visión ilustrada del siglo V. a. C., que encarnaron ejemplarmente los sofistas. Véase Nussbaum (1986) p. 94-99.

981a5 El alcance del ejemplo de la curación se comprende adecuadamente cuando se tiene en cuenta que 'flemático' y 'bilioso' son denominaciones de dos tipos diferentes de constitución natural, y no de enfermedades. El punto es que ante una misma enfermedad, por ejemplo, determinado tipo de estado febril, un

274 Para un examen más detallado de las diferentes formas del saber consideradas en este texto, véase arriba p. 122ss.

mismo medicamento puede producir diferentes resultados, según sea la constitución natural del paciente. Por tal razón, tanto Ross como Jaeger excluyen la segunda ocurrencia de la conjunción 'o' (*è*) en la línea 981a12, que implicaría leer erróneamente 'flemáticos' y 'biliosos' como si se tratara de referencias a otras dos enfermedades, junto a los estados febriles. Veáse Ross (1924) I p. 117 *ad loc.*

981A12 El argumento no compara la eficacia práctica de experiencia y técnica, tal como dichas formas del saber se dan habitualmente, ya que lo habitual es que el técnico posea, además, experiencia en el campo de competencia de su técnica. Aristóteles considera, más bien, el caso de quien, habiendo aprendido una técnica o estando en el proceso de aprendizaje, no ha reunido aún la experiencia necesaria para hacer adecuado uso de ella frente al caso particular. El caso del aprendiz puede muy bien reflejar esta situación: un estudiante o un joven egresado de medicina puede estar a menudo en mayores dificultades para tratar un caso que un enfermero experimentado. Una situación comparable se da allí donde quien ha aprendido una técnica o una ciencia práctica no la ejerce, sino que se dedica, más bien, a investigar de modo teórico determinados problemas o bien a estudiar cuestiones vinculadas con sus fundamentos. Piénsese en la diferencia entre un médico dedicado a la clínica y un médico dedicado a la investigación en laboratorio. Este último caso plantea las cosas de un modo excesivamente anacrónico, respecto del horizonte cultural en que se inscribe el texto aristotélico. Pero no por ello resulta menos instructivo, cuando se trata de comprender el alcance de la observación de Aristóteles.

981A24 La referencia a la explicación causal como rasgo distintivo del conocimiento técnico-científico remonta a Platón. Véase *Gorgias* 465a, donde se rechaza que pueda ser una genuina *técnica* un saber que no indica la causa. Por lo demás, la ausencia de distinción entre *téchne* y *epistéme* también continúa el uso platónico de los términos. Véase Schneider (1989) p. 150-173.

981B7 La referencia a la enseñabilidad como rasgo distintivo del conocimiento técnico-científico también tiene antecedentes en Platón. Véase *Menón* 87c, *Alcibíades I* 118c-d.

981B10 La causa no es, como tal, un objeto de la percepción sensible, sino que es objeto de la intelección, que se apoya sobre los datos de la experiencia sensible.

Ni siquiera en los contextos más elementales "vemos" causas, en el sentido de que tuviéramos acceso perceptivo a la conexión causal, tal como tenemos acceso a los colores, los sabores y los demás sensibles propios. Piénsese que, para Aristóteles, tampoco el objeto sustancial es, como tal, un sensible propio, sino que, más bien, se tiene acceso perceptivo a él sólo de modo indirecto, es decir, sobre la base del acceso inmediato a los correspondientes sensibles propios. Véase *DA* II 6, 418a20-25; III 1, 425a14-30.

981b13 El del origen egipcio del saber matemático es un tópico bastante difundido en las fuentes de la Antigüedad griega. Véase Burnet (1930) p. 18-21. Lo peculiar de la presentación en este pasaje reside en el hecho de que Aristóteles atribuye el descubrimiento de la matemática a intereses de tipo puramente teórico, cuando ya Heródoto (cf. II 19) había formulado la explicación, mucho más plausible, de que el temprano desarrollo de las matemáticas y, en particular, de la geometría respondía, más bien, a necesidades prácticas. Concretamente, Heródoto menciona la necesidad de volver a demarcar los límites de los campos, tras las inundaciones de limo causadas periódicamente por las crecidas del Nilo. También la referencia a los primeros descubridores o inventores de las técnicas recoge un tópico tradicional de la épica y mitología, que recurre en la tragedia y la literatura sofística. Véase Schneider (1989) p. 91-97, 101-103.

981b25 La referencia al tratamiento de la ética corresponde a *EN* VI, donde primero se diferencian el ámbito de objetos propio de la técnica y la prudencia, por un lado, y la ciencia y la sabiduría, por el otro (cf. VI 2, 1139a6-14), y luego se caracterizan separadamente cada una de las virtudes intelectuales mencionadas (para la técnica, véase VI 4, 1140a2-23; para la ciencia, véase VI 6, 1140b31-1141a8).

981b29 Aristóteles resume el resultado de la argumentación desarrollada en términos de una gradación en la aplicación de la noción de sabiduría, en el sentido restringido expresado por el comparativo 'más sabio que', que culmina en el uso absoluto, que corresponde al carácter superlativo que posee la noción de 'sabio', a secas: ya el experimentado puede considerarse 'más sabio' que el que carece de experiencia, y el técnico 'más sabio' que el experimentado; pero ninguno de ellos podría ser denominado 'sabio', a secas. Esta calificación queda reservada para aquel que encarna la forma peculiar del saber que se denomina 'sabiduría', la cual

consistiría, de acuerdo con la reconstrucción aristotélica, en un saber puramente teórico referido a determinados principios y causas, más concretamente, a los principios y causas primeros de todas las cosas (cf. 981b27-29; I 2, 982a30-b10).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Ediciones de las obras de Aristóteles citadas

Aristoteles, *Fragmenta*, ed. V. Rose, Stuttgart 1966 = Berlin 1885.

Aristotelis opera, ed. I. Bekker, vol. 1 und 2, Berlin 1831 y reimpr.

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, ed. W. D. Ross - L. Minio Paluello, Oxford 1982 = 1968.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics, ed. W. D. Ross, Oxford 1949 y reimpr.

Aristotelis Ars rhetorica, ed. R. Kassel, Berlin - New York 1976.

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, ed. L. Minio Paluello, Oxford 1980 = 1949.

Aristotle, *De anima*, ed. R. D. Hicks, Salem (New Hampshire) 1988 = Cambridge 1907.

Aristotelis De anima, ed. W. D. Ross, Oxford 1974 = 1956.

Aristotelis De arte poetica liber, ed. R. Kassel, Oxford 1975 = 1965.

Aristotle's De Motu Animalium, ed. M. C. Nussbaum, Princeton (New Jersey) 1985 = 1978.

Aristote, *Du Ciel*, ed. P. Moreaux, Paris 1966.

Aristotelis Ethica Eudemia, ed. R. R. Walzer - J. M. Mingay, Oxford 1991.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford 1979 = 1894.

Aristotelis Fragmenta Selecta, ed. W. D. Ross, Oxford 1974 = 1955.

Aristote, *Génération des Animaux*, ed. P. Louis, Paris 1962.

Aristote, *Histoire des Animaux*, t. I-III, ed. P. Louis, Paris 1964-69.

Aristotelis Metaphysica, ed. W. Jaeger, Oxford 1978 = 1957.

Aristotle's Metaphysics, vol. I-II, ed. W. D. Ross, Oxford 1975 = 1924.

Aristote, *Météorologiques*, t. I-II, ed. P. Louis, Paris 1982.

Aristotle, *On Coming-To-Be and Passing-Away*, ed. H. H. Joachim, Hildesheim - Zürich - New York 1982 = Oxford 1922.

Aristote, *Parties des Animaux*, ed. P. Louis, Paris 1956.

Aristotle's Parva Naturalia, ed. W. D. Ross, Oxford 2000 = 1955.

Aristotelis Physica, ed. W. D. Ross, Oxford 1977 = 1950.
Aristotle's Physics, ed. W. D. Ross, Oxford 1936 y reimpr.
Aristotelis Politica, ed. W. D. Ross, Oxford 1978 = 1957.
Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, ed. W. D. Ross, Oxford 1979 = 1958.

II. Bibliografía Secundaria

Ackrill, J. L. (1963), *Aristotle's 'Categories' and 'De interpretatione'*, Oxford 1985 (= 1963).

——— (1965), "Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis*", en: Bambrough (1965) p. 121-141; reproducido en: Ackrill (1997) p. 142-162.

——— (1974), "Aristotle on Eudaimonia", *Proceedings of the British Academy* 60 (1974) 339-359; citado por la reproducción en: Rorty (1980) p. 15-33. Hay nueva reproducción en: Ackrill (1997) p. 179-200.

——— (1997), *Essays on Platon and Aristotle*, Oxford 1997.

Allen, J. (2001), *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford 2001.

Alvarado, J. T. (1999), "Los *Segundos Analíticos* de Aristóteles sin causalidad. Sobre una interpretación de R. McKirahan", *Méthexis* XII (1999) 125-132.

Álvarez Gómez, A. - Martínez Castro, R. (eds.) (1998), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela 1998.

Anscombe, G. E. M. (1963), *Intention*, Oxford 1979 (= ²1963).

——— (1965), "Thought and Action in Aristotle", en: Bambrough (1965) p. 143-158; reproducido en: Barnes - Schofield - Sorabji (1977) p. 61-71.

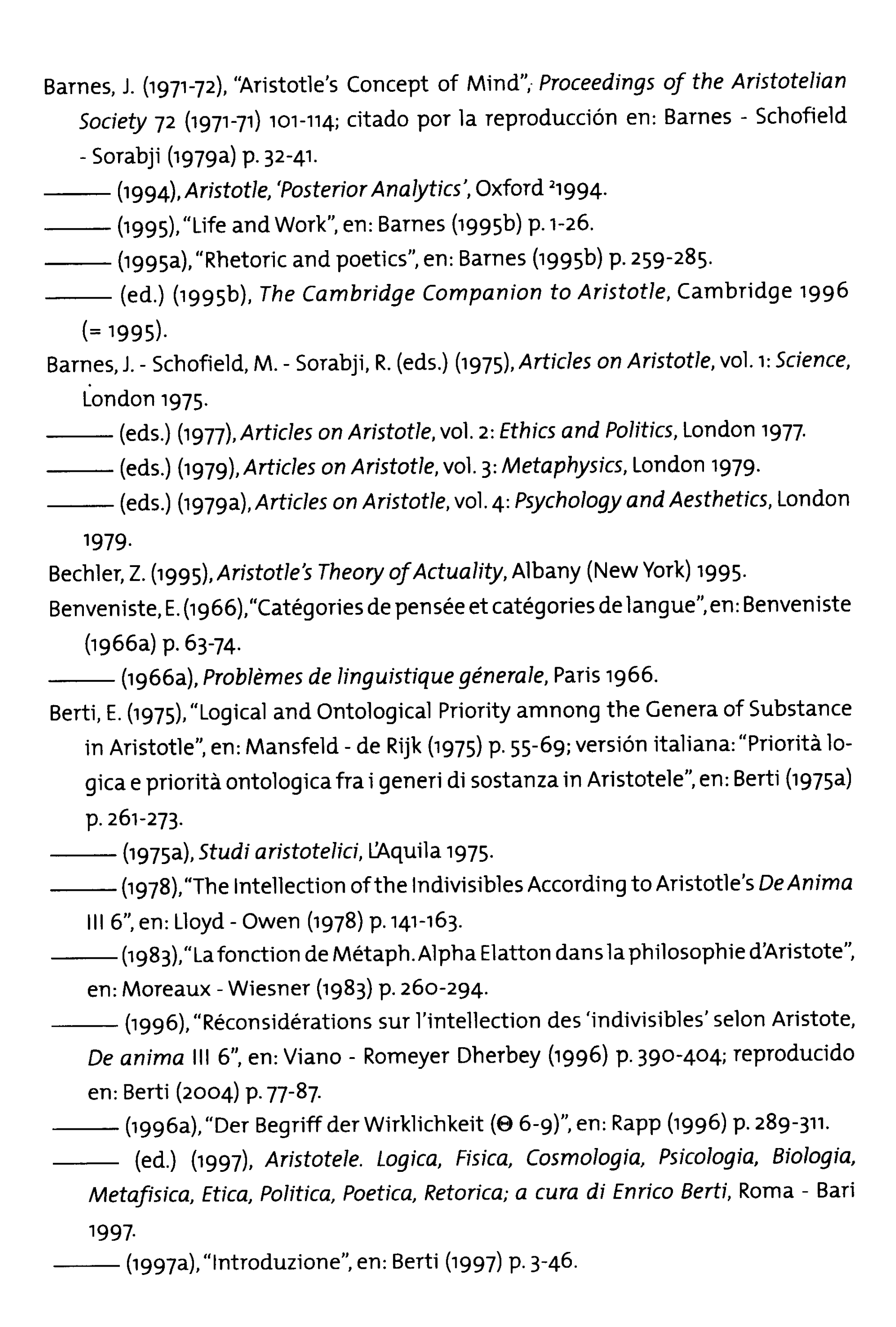
Arnim, H. von (1931), "Die Entwicklung der Aristotelischen Gotteslehre", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, vol. 212/5 (1931) 3-80; reproducido en: Hager (1969) p. 1-74.

Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris ⁴1977 (= 1962); hay traducción española, Madrid 1982.

——— (ed.) (1979), *Études sur la 'Métaphysique' d'Aristote. Actes du VIᵉ Symposium Aristotelicum*, Paris 1979.

Balme, D. M. (1992), *Aristotle, De partibus animalium I and De generatione animalium I (with Passages from II. 1-3)*, Oxford ²1992 (with a report on recent work and additional bibliography by A. Gotthelf).

Bambrough, R. (ed.) (1965), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965.



Barnes, J. (1971-72), "Aristotle's Concept of Mind"; *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971-71) 101-114; citado por la reproducción en: Barnes - Schofield - Sorabji (1979a) p. 32-41.

——— (1994), *Aristotle, 'Posterior Analytics'*, Oxford ^{2}1994.

——— (1995), "Life and Work", en: Barnes (1995b) p. 1-26.

——— (1995a), "Rhetoric and poetics", en: Barnes (1995b) p. 259-285.

——— (ed.) (1995b), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1996 (= 1995).

Barnes, J. - Schofield, M. - Sorabji, R. (eds.) (1975), *Articles on Aristotle*, vol. 1: *Science*, London 1975.

——— (eds.) (1977), *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, London 1977.

——— (eds.) (1979), *Articles on Aristotle*, vol. 3: *Metaphysics*, London 1979.

——— (eds.) (1979a), *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, London 1979.

Bechler, Z. (1995), *Aristotle's Theory of Actuality*, Albany (New York) 1995.

Benveniste, E. (1966), "Catégories de pensée et catégories de langue", en: Benveniste (1966a) p. 63-74.

——— (1966a), *Problèmes de linguistique génerale*, Paris 1966.

Berti, E. (1975), "Logical and Ontological Priority amnong the Genera of Substance in Aristotle", en: Mansfeld - de Rijk (1975) p. 55-69; versión italiana: "Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele", en: Berti (1975a) p. 261-273.

——— (1975a), *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.

——— (1978), "The Intellection of the Indivisibles According to Aristotle's *De Anima* III 6", en: Lloyd - Owen (1978) p. 141-163.

——— (1983), "La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote", en: Moreaux - Wiesner (1983) p. 260-294.

——— (1996), "Réconsidérations sur l'intellection des 'indivisibles' selon Aristote, *De anima* III 6", en: Viano - Romeyer Dherbey (1996) p. 390-404; reproducido en: Berti (2004) p. 77-87.

——— (1996a), "Der Begriff der Wirklichkeit (Θ 6-9)", en: Rapp (1996) p. 289-311.

——— (ed.) (1997), *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica; a cura di Enrico Berti*, Roma - Bari 1997.

——— (1997a), "Introduzione", en: Berti (1997) p. 3-46.

——— (1997b), *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano ²1997 (edición ampliada y renovada).

——— (1997c), *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma - Bari 1997.

——— (1997d), "Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7", *Méthexis* X (1997) 59-82.

——— (1998), "Il concetto di 'primo' nella *Metafisica* di Aristotele", en: Álvarez Gómez - Martínez Castro (1998) p. 131-148.

——— (2000), "Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6", en: Frede - Charles (2000) p. 181-206.

Bochenski, J. M. (1962), *Formale Logik*, Freiburg - München ²1962.

Boeri, M. D. (1993), *Aristóteles, Física, Libros I-II*, Buenos Aires 1993.

——— (1997), "Wert und Funktion der Kategorienlehre bei Aristoteles", en: Öffenberger - Vigo (1997) p. 82-106.

Bonitz, H. (1853), "Über die Kategorien des Aristoteles", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (nach Wien), philosophisch-historische Klasse* 10/4 (1853) 591-645; reimpresión: Darmstadt 1967.

Bostock, D. (1994), *Aristotle, 'Metaphysics' Books Z and* H, Oxford 1995 (= 1994).

Brague, R. - Courtine, J. F. (eds.) (1990), *Herméneutique et Ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990.

Brentano, Fr. (1867), *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt 1967 (= Mainz 1867); una traducción inglesa del capítulo citado en el texto se encuentra en: Nussbaum - Rorty (1992) p. 313-341.

Broadie, S. (1993), "Que fait le premier moteur d'Aristote. Sur la théologie du livre *Lambda* de la *Métaphysique*", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* CLXXXIII (1993) 375-411.

Brunschwig, J. (1967), *Aristote, Topiques*; t. I: *Livres I-IV*, Paris 1967.

——— (1996), "Aristotle's Rhetoric as a 'Counterpart' to Dialectic", en: Rorty (1996) p. 34-55.

Buddensiek, F. (1994), *Die Modalllogik des Aristoteles in den 'Analytika Priora'* A, en: Öffenberger, N. (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VI, Hildesheim - Zürich - New York 1994.

Burnet, J. (1930), *Early Greek Philosophy*, London ⁴1930 (= ³1920).

Burnyeat, M. F. (1996), "Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric", en: Rorty (1996) p. 88-115.

Calvo, T. (1991), "La fórmula *'kath' hautó'* y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7", *Méthexis* IV (1991) 39-57.

Capelle, W. (1972), *Historia de la filosofía griega*, trad. esp. E. Lledó, Madrid 1972.

Cassini, A. (1988), "El fundacionismo de la epistemología aristotélica", *Crítica* XX/58 (1988) 67-95.

Charles, D. (2000), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2002 (= 2000).

Chateau, J. Y. (1997), "L'objet de la *phronèsis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'*Éthique à Nicomaque*", en: Chateau (1997a) p. 185-261.

——— (ed.) (1997a), *La vérité pratique. Aristote, 'Éthique à Nicomaque', Livre VI*, Paris 1997.

Chichi, G. M. (2000), "El método del silogismo dialéctico. A propósito de una interpretación reciente de los *Tópicos* de Aristóteles", *Méthexis* XIII (2000) 119-128.

Chroust, A. H. (1973), *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works*, vol. I: *Some novel interpretations on the man and his life*, London 1973.

Clark, S. R. L. (1975), *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975.

Cleary, J. J. (1988), *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Carbondale - Edwardsville 1988.

——— (1994), "Emending Aristotle's Division of the Theoretical Sciences", *Review of Metaphysics* XLVIII/1 (1994) 33-70.

——— (1995), *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden - New York - Köln 1995.

Cooper, J. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.) 1975.

Cope, E. M., Sandys, J. E. (1877), *The Rhetoric of Aristotle*, vol. I, Hildesheim - New York 1970 (= Cambridge 1877).

Cornford, F. M. (1935), *Plato's Cosmology*, Indianapolis - Cambridge 1997 (= London 1935).

Correia, M. (2003), *La lógica de Aristóteles. Lecciones sobre el origen del pensamiento lógico en la Antigüedad*, Santiago de Chile 2003.

Couloubaritsis, L. (1980), "Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?", *Revue Internationale de Philosophie*, 34/133-134 (1980) 440-471.

Crivelli, P. (2004), *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004.

Davidson, D. (1970), "How is Weakness of the Will Possible?", en: Davidson (1980) p. 21-42.

——— (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.

Décarie, V. (1954), "Le Physique porte-elle sur des 'non-séparés' (*achórista*)? Note sur Aristote, *Métaphysique* E 1, 1026a14", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954) 466-468.

Detel, W. (1993), *Aristoteles, 'Analytika Posteriora'*, vol. 1, Berlin 1993.

Donini, P. (1997), "Poetica e Retorica", en: Berti (1997) p. 327-363.

——— (2002), "Il libro *Lambda* della *Metafisica* e la nascita della filosofia prima", *Rivista di storia della filosofia* 57 (2002) 181-199.

Dorion, L. A. (1995), *Aristote. Les réfutationes sophistiques*, Paris 1995.

Dumoulin, B. (1980), "Sur l'autenticité des *Catégories* d'Aristote", en: Aubenque (1979) p. 23-32.

——— (1983), "*L'ousia* dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*", en: Moreaux - Wiesner (1983) p. 57-72.

——— (1986), *Analyse Génétique de la 'Métaphysique' d'Aristote*, Montréal - Paris 1986.

Düring, I. (ed.) (1969), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966*, Heidelberg 1969.

——— (1990), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp. B. Navarro, México 2000 (= ²1990).

Düring, I. - Owen, G. E. L. (eds.) (1960), *Aristotle and Platon in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Göteborg 1960.

Easterling, P. E. - Knox, B. M. W. (eds.) (1985), *The Cambridge History of Classical Literature*, vol. I: *Greek Literature*, Cambridge - London - New York 1985.

Ebbinghaus, K. (1964), *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Göttingen 1964.

Ebert, T. (1980), "Warum fehlt bei Aristoteles die 4. Figur?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980) 13-31; reproducido en: Menne - Öffenberger (1985) p. 148-166.

——— (1995), "Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995) 221-247; reproducido en: Öffenberger - Skarica (2000) p. 266-294.

Engberg Pedersen, T. (1996), "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?", en: Rorty (1996) p. 116-141.

Evans, J. D. G. (1977), *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge - London - New York - Melbourne 1977.
Everson, S. (1991), *Companions to Ancient Thought, 2: Psychology*, Cambridge 1991.
——— (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford 1997.
——— (1998), "Aristotle on nature and value", en: Everson (1998a) p. 77-106.
——— (ed.) (1998a), *Companions to ancient thought: 4 Ethics*, Cambridge 1998.
Ferejohn, M. T. (1991), *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven - London 1991.
Flashar, H. (ed.) (1983), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg*, vol. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel - Stuttgart 1983.
Frede, M. (1980), "The Original Notion of Cause", en: Schofield - Burnyeat - Barnes (1980) p. 217-249; reproducido en: Frede (1987b) p. 125-150.
Frede, M. (1983), "Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift", en: Moreaux - Wiesner (1983) p. 1-29.
——— (1987), "The Unity of Special and General Metaphysics", en: Frede (1987b) p. 81-95.
——— (1987a), "Substance in Aristotle's Metaphysics", en: Frede (1987b) p. 72-80.
——— (1987b), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987.
——— (2000), "Introduction", en: Frede - Charles (2000) p. 1-52.
——— (2000a), "*Metaphysics* Λ 1", en: Frede - Charles (2000) p. 53-80.
Frede, M. - Charles, D. (eds.) (2000), *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000.
Frede, M. - Patzig, G. (1988), *Aristoteles, 'Metaphysik' Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, vol. I: *Einleitung, Text und Übersetzung*, vol. II: *Kommentar*, München 1988.
Fritz, K. von (1964), *Die Epagoge bei Aristoteles*, München 1964.
Gill, M. L. (1989), *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton (New Jersey) 1989.
Glüer, K. (1993), *Donald Davidson zur Einführung*, Hamburg 1993.
Gómez Lobo, A. (1977), "Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Postulates", *Review of Metaphysics* XXX/3 (1977) 430-439.
——— (1981), "The So-called Question of Existence in Aristotle, *An. Post.* 2 1-2", *Review of Metaphysics* XXXIV/4 (1981) 71-89.
——— (1991), "La fundamentación de la ética aristotélica", *Diánoia* 37 (1991) 1-15; citado por la reproducción en: *Anuario Filosófico* XXXII/1 (1999) 17-37.

Graeser, A. (1983), "Aspekte der Ontologie in der Kategorienschrift", en: Moreaux - Wiesner (1983) p. 30-56.

Grethlein, T. - Leitner, H. (eds.) (1996), *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosohpie. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg 1996.

Guthrie, W. C. K. (1933), "The Development of Aristotle's Theology - I", *The Classical Quarterly* XXVII (1933) 162-171; hay traducción alemana en: Hager (1969) p. 75-95.

——— (1934), "The Development of Aristotle's Theology - II", *The Classical Quarterly* XXVIII (1934) 90-98; hay traducción alemana en: Hager (1969) p. 96-113.

Hafemann, B. (1998), *Aristotele's Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der 'Metaphysik'*, Berlin - New York 1998.

Hager, F. P. (ed.) (1969), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt ²1979 (= 1969).

Halliwell, S. (1992), "The *Poetics* and its Interpreters", en: Rorty (1992) p. 409-424.

Hamlyn, D. W. (1993), *Aristotle, 'De anima', Books II and III (with Passages from Book I)*, Oxford ²1993.

Happ, H. (1971), *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin - New York 1971.

Heath, T. (1913), *Aristarchos of Samos, the Ancient Copernicus*, Mineola (New York) (= Oxford 1913).

Heidegger, M. (1957), "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en: Heidegger (1957a) p. 31-67.

——— (1957a), *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁸1986 (= 1957).

Heinaman, R. (1988), "Eudaimonia and Self-Suffiency in the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis* 33 (1988) 31-63.

Hicks, R. D. (1907), *Aristotle, 'De anima'*, Salem (New Hampshire) 1988 (= Cambridge 1907).

Hintikka, J. (1973), *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1975 (= 1973).

——— (1980), "Aristotelian Induction", *Revue Internationale de Philosophie*, 34/133-134 (1980) 422-439.

Höffe, O. (1996), *Aristoteles*, München 1996.

Inciarte, F. (1986), "Practical Truth" en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma 7-12 aprile 1986), Roma 1987, p. 201-215.

Irwin, T. (1975), "Aristotle on Reason, Desire and Virtue", *Journal of Philosophy* 72 (1975) 567-578.

——— (1981), "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* XXXIV/4 (1981) 523-544.

——— (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford 1990 (= 1988).

——— (1991), "Aristotle's philosophy of mind", en: Everson (1991) p. 56-83.

——— (1996), "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*", en: Rorty (1996) p. 142-174.

Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin ²1955 (= 1923); trad. esp. J. Gaos, México 1946 y reimpr.

——— (1952), *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. J. Gaos, México 1977 (= 1952).

——— (1957), *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford 1957 y reimpr.

——— (1957a), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. esp. J. Xirau y W. Roces, México 1974 (= 1957).

Kal, V. (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden - New York - København - Köln 1988.

Kapp, E. (1931), "Syllogistik", en: *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, p. 254-277; hay traducción inglesa parcial en: Barnes - Schofield - Sorabji (1975) p. 35-49.

Katayama, E. G. (1999), *Aristotle on artifacts: A metaphysical puzzle*, New York 1999.

Kennedy, G. A. (1985), "Oratory", en: Easterling - Knox (1985) p. 498-526.

Kenny, A. (1992), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992.

Kirwan, C. (1993), *Aristotle, 'Metaphysics' Books* Γ,Δ *and* E, Oxford ²1993 (ed. ampliada y revisada; ¹1971).

Kneale, W. - Kneale, M. (1972), *El desarrollo de la lógica*, Madrid 1980 (=1972).

Kosman, L. A. (1969), "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis* 14 (1969) 40-62.

——— (1992), "Drama as the *Mimesis* of *Praxis*", en: Rorty (1992) p. 51-72.

Kraut, R. (1979), "Two conceptions of hapiness", *Philosophical Review* 88 (1979) 167-197.

——— (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton (New Jersey) 1989.

Lear, J. (1988), "Katharsis", *Phronesis* XXXIII/3 (1988) 297-326; citado por la reproducción en: Rorty (1992) p. 315-340.

Le Blond, J. M. (1939), *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1973 (= 1939).

Lefèvre, Ch. (1972), *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain 1972.

Leighton, S. R. (1996), "Aristotle and Emotions", en: Rorty (1996) p. 206-237.

Liske, M. T. (1985), *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg - München 1985.

——— (1991), "Kinesis und Energeia bei Aristoteles", *Phronesis* 36 (1991) 161-178.

——— (1994), "Gebrauchte Aristóteles *epagogé* als *Terminus technicus* für eine wissenschaftliche Methode?", *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994) 127-151.

Lovejoy, A. O. (1936), *The Great Chain of Being. A Study on the History of an Idea*, Cambridge (Mass.) - London 1964 (= 1936).

Lukasiewicz, J. (1957), *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford ²1957; trad. esp. J. Fernández Robles, Madrid 1977.

Luserke, M. (ed.) (1991), *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim - Zürich - New York 1991.

Lloyd, G. E. R. (1983), *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983.

——— (2000), "*Metaphysics* Λ 8", en: Frede - Charles (2000) p. 245-273.

Lloyd, G. E. R. - Owen, G. E. L. (eds.) (1978), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1979 (= 1978).

Mansfeld, J. - de Rijk, L. M. (eds.) (1975), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen 1975.

Mansion, S. (1946), "La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote", *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1946) 349-369; reproducido en: Mansion (1984) p. 283-303.

——— (1949), "La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des *Catégories*", *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy. Amsterdam, August 11-18, 1948*, 2 vol., ed. E. W. Beth - H. J. Pos - J. H. Hollak, Amsterdam 1949, p. 337-340; reproducido en: Mansion (1984) p. 305-308.

——— (ed.) (1961), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum, tenù a Louvain du 24 août au 1er. septembre 1960*, Louvain 1980 (= 1961).

——— (1969), "*Tò simón* et définition physique", en: Düring (1969) p. 124-132; reproducido en: Mansion (1984) p. 347-355.

——— (1976), *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de l'Institut Louvain ²1976.

——— (1984), *Études Aristotéliciennes. Recueil d'Articles*, ed. J. Follon, Louvain 1984.

McKirahan, R. (1992), *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton 1992.

Menne, A. - Öffenberger, N. (eds.) (1985), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, en: A. Menne - N. Öffenberger (eds.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. II, Hildesheim - Zürich - New York 1985.

Merlan, Ph. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague [3]1968 (=1953).

——— (1957), "Metaphysik: Name und Gegenstand", *Journal for Hellenic Studies* 77 (1957) 87-92; reproducido en: Hager (1969) p. 251-265.

Mignucci, M. (1983), "La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità clasica", *Anuario Filosófico* XVI/1 (1983) 11-42.

——— (1997), "Logica", en: Berti (1997) p. 47-101.

Modrak, D. K. (2001), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge 2001.

Mondolfo, R. (1963), *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires 1969 (= [3]1963).

Moreau, J. (1972), *Aristóteles y su escuela*, trad. esp. M. Ayerra, Buenos Aires 1979 (= 1972).

Moreaux, P. - Wiesner, J. (eds.) (1983), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.-16. September 1981)*, Berlin - New York 1983.

Morrison, D. (1996), "Substance as Cause (Z 17)", en: Rapp (1996a) p. 193-207.

Movia, G. (1997), "Psicologia", en: Berti (1997) p. 143-172.

Natali, C. (1997), "Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristote", *Méthexis* X (1997) 105-123.

Nietzsche, Fr. (1889), *Götzen-Dämmerung*, en: G. Colli - M. Montinari (eds.), *Nietzsche-Werke*, vol. VI 3, Berlin 1969.

Nortmann, U. (1996), *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik*, Berlin - New York 1996.

Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's 'De Motu Animalium'*, Princeton (New Jersey) 1978.

——— (1986), *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986.

——— (1994), *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (New Jersey) 1996 (= 1994).

Nussbaum, M. C. - Rorty, A. O. (eds.) (1992), *Essays on Aristotle's 'De Anima'*, Oxford 1995 (= 1992).

Oehler, K. (1955), "Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles", *Philologus* 99 (1955) 70-92.

——— (1984), *Aristoteles, Kategorien*, Berlin 1986 (= 1984).

Öffenberger, N. (1990), *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike*, en: N. Öffenberger (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. IV, Hildesheim - Zürich - New York 1990.

Öffenberger, N. - Skarica, M. (eds.) (2000), *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*, en *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VIII, Hildesheim - Zürich - New York 2000.

Öffenberger, N. - Vigo, A. G. (eds.) (1997), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, en: Öffenberger, N. (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VII, Hildesheim - Zürich - New York 1997.

Ossandón, J. C. (2001), *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles*, Pamplona 2001.

Owen, G. E. L. (1960), "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle", en: Düring - Owen (1960) p. 163-190; reproducido en: Barnes - Schofield - Sorabji (1979) p. 13-32, y nuevamente en: Owen (1986) p. 180-199.

——— (1961), "*Tithénai tà phainómena*", en: Mansion (1961) p. 83-103; reproducido en: Barnes - Schofield - Sorabji (1975) p. 113-126, y nuevamente en: Owen (1986) p. 239-251.

——— (1965), "Inherence", *Phronesis* 10 (1965) 97-105; reproducido en: Owen (1986) p. 252-258.

——— (1965a), "Aristotle on the Snares of Ontology", en: Bambrough (1965) p. 69-75; reproducido en: Owen (1986) p. 259-278.

——— (1986), *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum, Ithaca (New York) 1986.

Owens, J. (1979), "The Relation of God to world in the *Metaphysics*", en: Aubenque (1979) p. 207-228.

Patzig, G. (1960-61), "Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles", *Kant-Studien* 52 (1960-61) 185-205; versión inglesa en: Barnes - Schofield - Sorabji (1979) p. 33-49.

——— (1969), *Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken"*, Göttingen [3]1969.

——— (1979), "Logical Aspects of Some Arguments in Aristotle's *Metaphysics*", en: Aubenque (1979) p. 37-46.

Primavesi, O. (1996), *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München 1996.

Rapp, C. (1995), *Indentität, Persistenz und Sunstantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Freiburg - München 1995.

——— (1996), "Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14-16)", en: Rapp (1996a) p. 157-191.

——— (ed.) (1996a), *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z,H,Θ)*, Berlin 1996.

——— (2002), *Aristoteles, Rhetorik*, vols. I-II, Darmstadt 2002.

Reale, G. (1985), *Introducción a Aristóteles*, trad. esp. V. Bazterrica, Barcelona 1985.

——— (1994), *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994, 6a. ed. aumentada (1a. ed. 1961).

Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason. Aristotle's 'Nicomachean Ethics'*, Oxford 1992.

Reiner, H. (1954), "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1954) 210-237.

——— (1956), "Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9 (1956) 77-99.

Robin, L. (1908), *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim - Zürich - New York 1984 (= F. Alcan, Paris 1908).

Rorty, A. O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley - Los Angeles - London 1980.

——— (ed.) (1992), *Essays on Aristotle's 'Poetics'*, Princeton (New Jersey) 1992.

——— (ed.) (1996), *Essays on Aristotle's 'Rhetoric'*, Berkeley - Los Angeles - London 1996.

Rose, V. (1886), *Aristoteles, Fragmenta*, Stuttgart 1967 (= Berlin 1886).

Ross, W. D. (1924), *Aristotle's 'Metaphysics'*, vol. I: *Books I-VI*, vol. II: *Books VII-XIV*, Oxford 1924 y reimpresiones.

——— (1949), *Aristotle's 'Prior and Posterior Analytics'*, New York - London 1980 (= Oxford 1949).

——— (1981), *Aristóteles*, trad. española D. F. Pró, Buenos Aires ²1981.

Rossitto, C. (1997), "Metafisica", en: Berti (1997) p. 199-239.

Schmidt, K. (2000), *Die modale Syllogistik des Aristoteles. Eine prädikatenlogische Interpretation*, Paderborn 2000.

Schneider, H. (1989), *Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Darmstadt 1989.

Schofield, M. - Burnyeat, M. - Barnes, J. (eds.) (1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.

Scholz, H. (1930), "Die Axiomatik der Alten", *Blätter für deutsche Philosophie* 4 (1930) 259-278; reproducido en: Scholz (1969) p. 27-44; hay traducción inglesa en: Barnes - Schofield - Sorabji (1975) p. 50-64.

——— (1969), *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, ed. H. Hermes - F. Kambartel - J. Ritter, Basel ²1969.

Schütrumpf, E. (1991), *Aristoteles, 'Politik', Buch I*, Berlin 1991.

——— (1991a), *Aristoteles, 'Politik', Bücher II-III*, Berlin 1991.

Seeck, G. A. (1964), *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles. Untersuchungen zu 'De generatione et corruptione' und 'De caelo'*, München 1964.

Sherman, N. (1989), *The Fabric of Character*, Oxford 1989.

——— (1999), "The Habituation of Character"; versión abreviada del cap. 5 de Sherman (1989), en: Sherman (1999a) p. 231-260.

——— (ed.) (1999a), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham - Boulder - New York - Oxford 1999.

Shields, C. (1993), "Some Recent Apporaches to Aristotle's *De anima*", en: Hamlyn (1993) p. 157-181.

——— (1999), *Order in Multiplicity, Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999.

Slomkowski, P. (1997), *Aristotle's Topics*, Leiden 1997.

Smith, R. (1997), *Aristotle, 'Topics' Books I and VIII with excerpts from related Texts*, Oxford 1997.

Snell, B. (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Hildesheim - Zürich ²1992 (= Berlin 1924).

——— (1975), *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen ⁸2000 (= 1975).

Sorabji, R. (1973-74), "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973-74) 107-129; reproducido en: Rorty (1980) p. 201-219.

Stallmach, J. (1959), *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.

Stemmer, P. (1992), "Aristoteles' Glücksbegriff in der *Nikomachischen Ethik*. Eine Interpretation von *EN* I, 7", *Phronesis* 37 (1992) 85-110.

Trendelenburg, A. (1846), *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1979 (= Berlin 1846).

Viano, C. - Romeyer Dherbey, G. (eds.) (1996), *Corps et âme. Sur le 'De Anima' d'Aristote*, Paris 1996.

Vigo, A. G. (1989), "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *Philosophica* 12 (1989) 89-113; reproducido en: Vigo (2006) p. 23-54.

——— (1990), "Orden espacial y orden temporal según Aristóteles", *Méthexis* III (1990) 65-83; reproducido en: Vigo (2006) p. 87-106.

——— (1990a), "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", *Philosophica* 13 (1990) 175-198; reproducido en: Vigo (2006) p. 55-85.

——— (1991), "Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente", *Méthexis* IV (1991) 115-127; reproducido en: Vigo (2006) p. 407-421.

——— (1993), "Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Öffenberger", *Méthexis* VI (1993) 179-189; reproducido en: Vigo (2006) p. 423-438.

——— (1995), *Aristóteles, Física, Libros III-IV*, Buenos Aires 1995.

——— (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg - München 1996.

——— (1997), "Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion", en: Öffenberger - Vigo (1997) p. 1-48.

——— (1998), "Sustancia, sucesión y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidente", *Tópicos* (México) 14 (1998) 153-191; reproducido en: Vigo (2006) p. 155-183.

——— (1998a): "Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1998) 2, 285-308; versión española en: Vigo (2006) p. 301-323.

——— (1999), "Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metaph.* Z 1, 1028a32-b2)", *Elenchos* XX/1 (1999) 75-107; reproducido en: Vigo (2006) p. 185-212.

——— (2002), "Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles", *Ordia prima* 1 (Córdoba) (2002) 81-114; reproducido en: Vigo (2006) p. 363-403.

——— (2002a), "Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles", *Noua Tellus* (México) 20/2 (2002) 117-171; reproducido en: Vigo (2006) p. 237-276.

——— (2006), *Estudios aristotélicos*, Pamplona 2006.

Volpi, F. (1993), "Le problème de l'*aisthesis* chez Aristote", *Études Phénomenologiques* IX (1993) 27-49.

Vuillemin, J. (1967), "Le système des *Catégories* d'Aristote et sa signification logique et métaphysique", en: Vuillemin (1967a) p. 44-125.

——— (1967a), *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1976.

——— (1984), *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris 1984.

Vuillemin-Diem, G. (1983), "Anmerkungen zum Pasikles-Bericht und zu Echtheitszweifeln am grösseren und kleineren Alpha in Handschriften und Kommentaren", en: Moreaux - Wiesner (1983) p. 157-192.

Waerden, B. L. van der (1988), *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt 1988.

Wagner, C. (1984), "*Katharsis* in der Aristotelischen Tragödiendefinition", *Grazer Beiträge* 11 (1984) 67-87; reproducido en: Luserke (1991) p. 423-443.

Waterlow, S. (1982), *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford 1982.

Wehrli, F. (1983), "Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Zeit" en: Flashar (1983) p. 459-599.

Weidemann, H. (1994), *Aristoteles, Peri Hermeneias*, Berlin 1994.

Welsch, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987.

White, M. J. (1985), *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Dordrecht - Boston - Lancaster - Tokio 1985.

Wieland, W. (1960-61), "Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", *Kant-Studien* 52 (1960-61) 206-219; traducción inglesa en: Barnes - Schofield - Sorabji (1975) p. 127-140.

——— (1962), *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen ²1970 (= 1962).

——— (1996), "Aristoteles und die Idee der poietischen Wissenschaft", en: Grethlein - Leitner (1996) p. 479-505.

——— (1999), "Norm und Situation in der Aristotelischen Ethik", en: Brague - Courtine (1990) p. 127-145; citado por la traducción española: "Norma y situación en ética aristotélica", *Anuario Filosófico* XXXII/1 (1999) 107-127.

Witt, Ch. (1989), *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of 'Metaphysics' VII-IX*, Ithaca (New York) - London 1994 (= 1989).

——— (2003), *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca (New York) - London 2003.

Wolf, U. (1985), "Einleitung", en: Wolf (1985a) p. 9-41.

——— (ed.) (1985a), *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1993 (= 1985).

Wörner, M. H. (1990), *Das Ethische in der 'Rhetorik' des Aristoteles*, Freiburg - München 1990.

Zagal, H. - Aguilar Álvarez, S. (1996), *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México D. F. 1996.

ANDROS IMPRESORES
www.androsimpresores.cl

SOBRE EL AUTOR



Alejandro G. Vigo

Alejandro G. Vigo, nacido en Buenos Aires, Argentina, en 1958, es Profesor de Filosofía (1984) y Licenciado en Filosofía (1988) por la Universidad de Buenos Aires, y Doctor en Filosofía (1994) por la Universidad de Heidelberg. Ha sido Becario del Conicet (Argentina), el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) (Alemania) y la Fundación Alexander von Humboldt (Alemania). Entre 2002 y 2006 ha sido Profesor Adjunto Ordinario del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile) Actualmente es Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía, de la Universidad de Navarra (Pamplona, España).

Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Aristóteles, Física, Libros III-IV* (introducción, traducción y comentario; Buenos Aires 1995); *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (Freiburg – München 1996); *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de 'Ética a Nicómaco' I y X 6-9* (Santiago de Chile 1997); *Platón, Apología de Sócrates* (traducción anotada con introducción y análisis; Santiago de Chile 1998; 3ra. edición corregida y ampliada 2001); *Estudios aristotélicos* (Pamplona 2006). Ha publicado también unos 70 artículos en volúmenes colectivos y revistas especializadas de Iberoamérica, Europa y EEUU. Es coeditor de *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy* (Academia Verlag, Sankt Augustin, Alemania) y Miembro Titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieur – CNRS, Paris.

Aristóteles es uno de los pensadores más importantes en la historia occidental. Su obra resulta sorprendente: ¿cómo un solo hombre pudo abarcar con tanta profundidad tal diversidad de temas? Su pensamiento es de una vigencia permanente en áreas tan relevantes como la ética, la política, la lógica y la metafísica.

El presente texto del profesor Alejandro Vigo es una introducción al gran filósofo griego. El autor, que ha escrito anteriormente dos monografías y numerosos artículos sobre Aristóteles, logra esbozar las líneas principales de su pensamiento, abordando en diferentes capítulos las áreas de la lógica y la teoría de la ciencia, la retórica y la poética, la ética y la política, la física, la psicología, y la metafísica. Los distintos temas son abordados con profundidad y rigurosidad.

Con este importante libro se inicia la **COLECCIÓN IES**. La obra será de gran provecho para especialistas, profesores, estudiantes y todos quienes deseen conocer el pensamiento de Aristóteles.

Alejandro G. Vigo



www.ieschile.cl


ISBN 978-956-8639-00-6
9 789568 639006



instituto
de **estudios**
de la **sociedad**